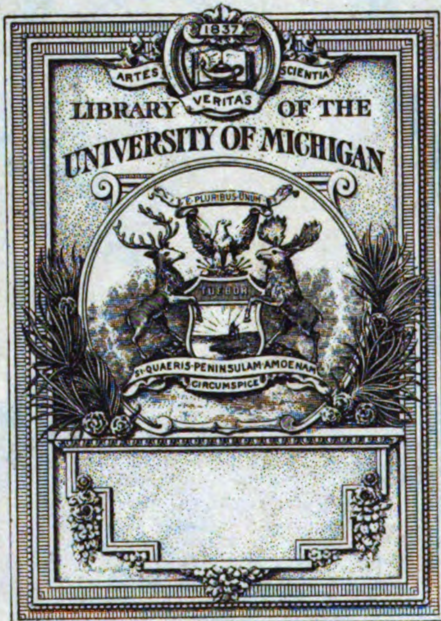
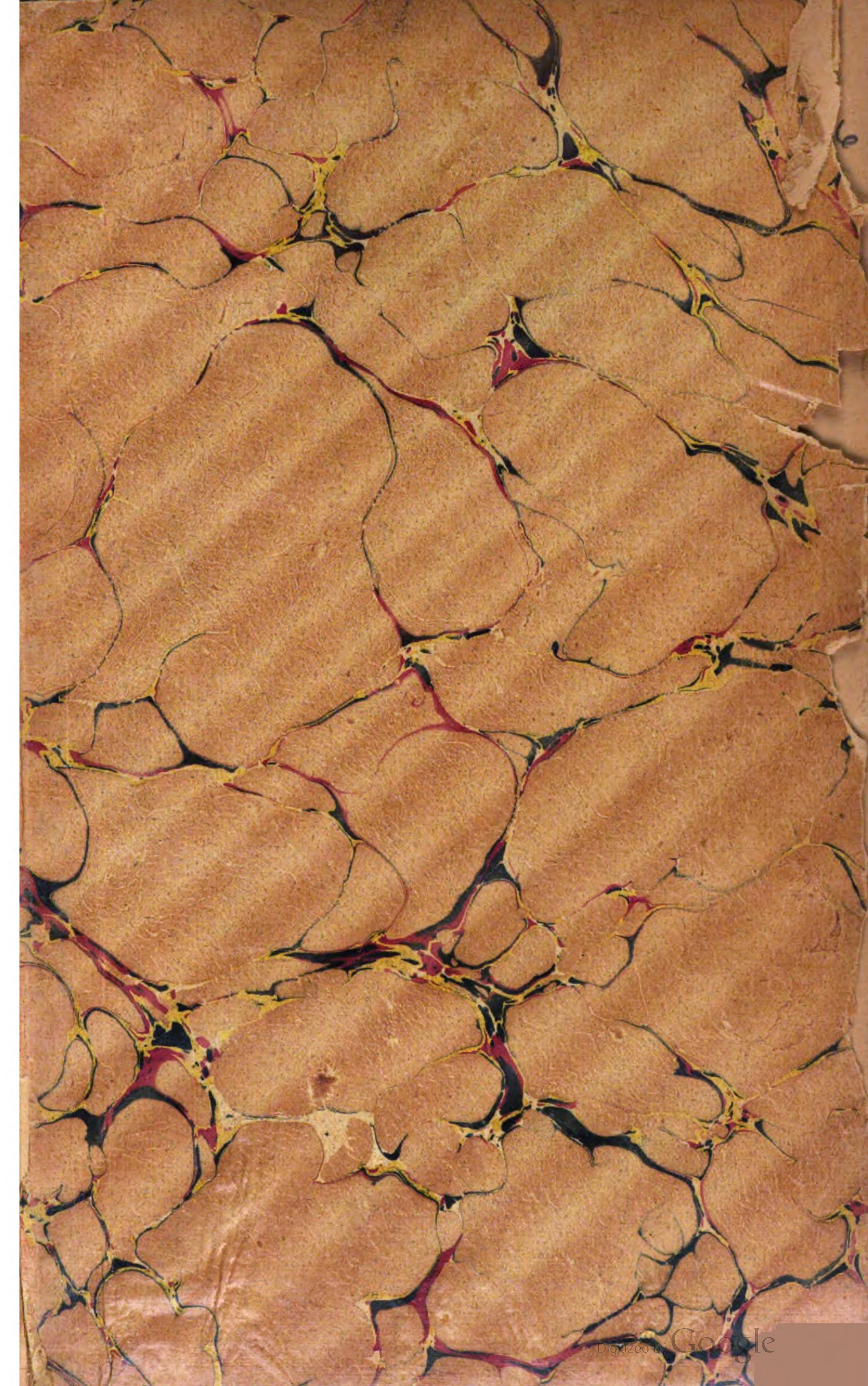




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

II

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

ÉMILE DURKHEIM

Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université
de Bordeaux.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

RICHARD, docteur ès lettres ;
BOUGLÉ, maître de conférences à l'Université de Montpellier ;
LAPIE, maître de conférences à l'Université de Rennes ;
E. LEVY, chargé de cours à la Faculté de droit d'Aix ;
FAUCONNET, FOUCAULT,
HUBERT, MAUSS, MUFFANG, PARODI, F. SIMIAND,
professeurs agrégés de l'Université.

DEUXIÈME ANNÉE (1897-1898)

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1899

PRÉFACE

Nous avons dit l'an dernier quel était notre programme; nous n'avons donc pas à l'exposer de nouveau. Le très favorable accueil qui a été fait à notre tentative a, d'ailleurs, prouvé que nous avons été très généralement compris.

Il y a cependant quelques points sur lesquels des explications complémentaires ne seront pas sans utilité.

On peut à volonté nous reprocher ou de n'être pas assez complets, ou de l'être trop et d'élargir outre mesure les cadres de la sociologie. Quand, comme il arrive encore trop souvent, on ne voit dans la sociologie qu'une discipline purement philosophique, une métaphysique des sciences sociales, les travaux très définis que nous analysons peuvent sembler n'être pas à leur place. Mais notre principal objectif est précisément de réagir contre cette manière d'entendre et de pratiquer la sociologie. Ce n'est pas que nous songions à nier l'existence d'une sociologie générale qui serait comme la partie philosophique de notre science ; nous reconnaissons même volontiers que la sociologie, à ses débuts, ne pouvait pas et ne devait pas avoir d'autre caractère. Mais le moment est venu pour elle de sortir de ces généralités et de se spécialiser. Elle ne se confondra pas pour cela avec les techniques spéciales qui existent depuis longtemps, ou, du moins, elle ne se confondra avec elles qu'après les avoir transformées. Car elle ne peut manquer d'y introduire un esprit nouveau. C'est d'abord la notion de types et de lois qui en est encore trop souvent absente. Beaucoup de ces disciplines, en effet, ressortissent à la littérature et à l'érudition plutôt qu'à la science; elles visent surtout à conter et à décrire des faits particuliers plus qu'à constituer des genres et des espèces et

à établir des rapports. Mais ce que la sociologie apporte surtout avec elle, c'est le sentiment qu'entre tous ces faits, si divers, qu'étudient jusqu'à présent des spécialistes indépendants les uns des autres, il existe une étroite parenté. Non seulement ils sont solidaires au point de ne pouvoir être compris si on les isole les uns des autres, mais ils sont, au fond, de même nature ; ce sont des manifestations diverses d'une même réalité qui est la réalité sociale. C'est pourquoi, non seulement le juriste doit être au courant de la science des religions, l'économiste au courant de la science des mœurs, etc., mais encore toutes ces différentes sciences, ayant pour objet des phénomènes de même espèce, doivent pratiquer une même méthode.

Le principe de cette méthode, c'est que les faits religieux, juridiques, moraux, économiques, doivent tous être traités conformément à leur nature, c'est-à-dire comme des faits sociaux. Soit pour les décrire, soit pour les expliquer, il faut les rattacher à un milieu social déterminé, à un type défini de société, et c'est dans les caractères constitutifs de ce type qu'il faut aller chercher les causes déterminantes du phénomène considéré. Or, la plupart de ces sciences sont encore fermées à cette manière de voir. La science des religions parle le plus généralement des croyances et des pratiques religieuses comme si elles ne tenaient à aucun système social. Les lois de l'économie politique sont d'une telle généralité qu'elles sont indépendantes de toutes conditions de temps et de lieu, partant de toutes formes collectives ; on ne voit dans l'échange, la production, la valeur, etc., qu'un produit de mobiles très simples, communs à toute l'humanité. La science comparée du droit est peut-être la seule qui soit orientée dans un sens différent ; par exemple, on a signalé des rapports entre certaines institutions domestiques et certaines formes d'organisation sociale. Encore ces rapprochements sont-ils restés très fragmentaires et sont-ils poursuivis sans beaucoup de suite et de méthode.

Il y a donc là une œuvre à tenter qui est urgente et vraiment sociologique : il faut travailler à faire de toutes ces sciences spéciales autant de branches de la sociologie. Mais pour cela, il est indispensable d'entrer étroitement en contact avec elles, de se mêler à leur vie afin de la renouveler. Il faut aborder le détail des faits, non pour en prendre une vue sommaire, suggestive d'hypothèses philosophiques, mais pour les

étudier en eux-mêmes, pour chercher à les comprendre, à les réduire en types et en lois qui les expriment aussi adéquatement que possible, et cela dans un esprit sociologique. Ainsi s'explique et se justifie la nature, parfois très spéciale, des ouvrages que nous comprenons dans nos analyses. — Mais, par cela même que nous avons cet objectif, nous ne pouvons songer à être complets dans le sens absolu du mot. Les techniques particulières ont l'habitude d'enregistrer les faits qui les intéressent, sans se préoccuper de savoir quel en est l'intérêt proprement scientifique, c'est-à-dire dans quelle mesure ils sont susceptibles d'acheminer à une loi générale. L'investigation des spécialistes ne se porte pas toujours sur les choses qui ont le plus de valeur explicative, précisément parce que l'explication n'est pas le but déterminant de leurs recherches. Il serait donc inutile et fâcheux de faire ici un relevé complet de tous les travaux qui paraissent chaque année dans ces différents domaines ; les seuls qui méritent d'être retenus sont ceux où il est traité de questions qui semblent appeler dès maintenant la réflexion sociologique. Toutefois, comme toute sélection expose à des exclusions regrettables, nous préférons, en général, étendre le cercle de nos choix plutôt que le restreindre avec excès ; comme il est impossible de garder la juste limite, il vaut mieux pécher un peu par pléthore que par indigence.

Sous l'influence de la sociologie, la classification des sciences spéciales et leurs relations mutuelles sont appelées à se transformer en même temps que l'esprit et la méthode de chacune d'elles. Jusqu'à présent, en effet, elles se sont constituées indépendamment les unes des autres. La matière sociale n'a donc pas été répartie entre elles d'une manière méthodique, d'après un plan réfléchi ; mais leurs frontières réciproques se sont déterminées sous l'influence des causes les plus contingentes, parfois même les plus fortuites. Il en est résulté des confusions et des distinctions aussi irrationnelles les unes que les autres. Des phénomènes très disparates sont souvent réunis sous une même rubrique et des phénomènes de même nature partagés entre des sciences différentes. Ce qu'on appelle en Allemagne du nom intraduisible de *Voelkerkunde* comprend à la fois des études sur les mœurs, sur les croyances et les pratiques religieuses, sur l'habitation, sur la famille, sur certains faits économiques ; la *Culturgeschichte* n'est pas moins compréhensive. Inversement, la démologie et la géo-

graphie, qui sont si étroitement en rapport l'une avec l'autre, commencent seulement à se pénétrer mutuellement. Il importe donc que des divisions nouvelles se substituent à celles qui sont en usage. Mais, pour cela, il faut que toutes ces disciplines particulières soient rapprochées, mises en contact, afin qu'on puisse apercevoir quelles sont celles qui s'appellent et qui tendent les unes vers les autres, quelles sont celles qui peuvent utilement rester distinctes. On peut donc s'attendre à ce que la sociologie détermine une redistribution nouvelle, plus méthodique, des phénomènes dont s'occupent ces diverses études ; et ce n'est pas un des moindres services qu'elle est destinée à rendre. Car rien n'est plus contraire aux progrès de la science qu'une mauvaise classification des problèmes qu'elle traite. — Seulement, il résulte de cette situation une difficulté de plus pour l'économie intérieure de l'*Année*. Car comme, présentement, les travaux dont nous allons rendre compte n'ont pas été faits pour rentrer dans les cadres d'une sociologie rationnellement organisée, il est impossible de les disposer dans un ordre qui soit parfaitement satisfaisant. On peut atténuer l'inconvénient, non le supprimer.

En tête de ces analyses, on trouvera, cette année comme l'an dernier, celles qui concernent la sociologie religieuse. On s'est étonné de l'espèce de primauté que nous avons ainsi accordée à cette sorte de phénomènes ; mais c'est qu'ils sont le germe d'où tous les autres — ou, tout au moins, presque tous les autres — sont dérivés. La religion contient en elle, dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornemantique religieuse et des cérémonies du culte que sont venus les arts plastiques ; le droit et la morale sont nés des pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si l'on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communiel, honoraire, etc. Tout au plus peut-on se demander si l'organisation économique fait exception et dérive d'une autre source ; quoique

nous ne le pensions pas, nous accordons que la question doit être réservée. Il n'en reste pas moins qu'une multitude de problèmes changent complètement d'aspect du jour où l'on a reconnu leurs rapports avec la sociologie religieuse. C'est donc de ce côté que doivent se porter les efforts. Il n'est pas, d'ailleurs, de science sociale qui soit plus susceptible de progrès rapides; car les matériaux réunis sont d'ores et déjà très abondants et mûrs pour une élaboration sociologique. Voilà pourquoi les deux mémoires que nous publions plus loin ressortissent à cette même science. Cette coïncidence n'a rien de fortuit. Mais il nous a paru qu'il était utile d'appeler sur ces recherches l'attention des sociologues, de faire entrevoir combien riche est la matière et tous les fruits qu'on en peut attendre.

Peut-être, il est vrai, les sociologues pressés trouveront-ils cette procédure inutilement compliquée. Pour comprendre les phénomènes sociaux d'aujourd'hui dans la mesure nécessaire pour en diriger l'évolution, ne suffit-il pas de les observer tels qu'ils sont donnés dans notre expérience actuelle et n'est-ce pas faire une œuvre de vaine érudition que de se mettre à la recherche de leurs origines les plus éloignées ? — Mais cette méthode rapide est grosse d'illusions. On ne connaît pas la réalité sociale si on ne l'a vue que du dehors et si l'on en ignore la substructure. Pour savoir comment elle est faite, il faut savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire avoir suivi dans l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée. Pour pouvoir, avec quelques chances de succès, dire ce que sera, ce que doit être la société de demain, il est indispensable d'avoir étudié les formes sociales du passé le plus lointain. Pour comprendre le présent, il faut en sortir [1].

Mais si, sur ce point, nous ne pouvions déférer aux observations qui nous ont été faites, il en est d'autres que nous

(1) Mais, bien entendu, l'importance que nous attribuons ainsi à la sociologie religieuse n'implique aucunement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En un sens, la conclusion contraire serait plus fondée. Précisément parce que la religion est un fait primitif, elle doit de plus en plus céder la place aux formes sociales nouvelles qu'elle a engendrées. Pour comprendre ces formes nouvelles, il faut les rattacher à leurs origines religieuses, mais sans les confondre avec les faits religieux proprement dits. De même, chez l'individu, de ce que la sensation est le fait primitif d'où les fonctions intellectuelles supérieures sont sorties par voie de combinaisons, il ne suit pas que l'esprit d'un adulte cultivé, aujourd'hui surtout, ne soit fait que de sensations. Au contraire, l'importance de leur rôle diminue à mesure que l'intelligence se développe.

avons été heureux de mettre à profit. Aussi ne croyons-nous pas nous tromper en disant que le présent volume est sensiblement en progrès sur son aîné. Le nombre des travaux analysés est beaucoup plus considérable. Nous nous sommes efforcés d'en rendre le classement aussi rationnel que possible. Nous avons même constitué une section entièrement nouvelle (Morphologie sociale) sur l'importance de laquelle nous nous permettons d'appeler l'attention du lecteur. Enfin, un index alphabétique des matières a été ajouté à l'ouvrage et en rendra le maniement plus commode. D'autres améliorations seront, sans doute, possibles dans l'avenir. Nous ne nous ferons pas faute de les rechercher et nous accueillerons avec empressement celles qu'on voudra bien nous suggérer.

E. D.

PREMIÈRE PARTIE

MÉMOIRES ORIGINAUX

I

DE LA DÉFINITION DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Par M. ÉMILE DURKHEIM

Puisque la sociologie religieuse traite des faits religieux, elle doit commencer par les définir. Nous disons *les faits religieux*, et non *la religion* ; car la religion est un tout de phénomènes religieux, et le tout ne peut être défini qu'après les parties. D'ailleurs, il y a une multitude de manifestations religieuses qui ne ressortissent à aucune religion proprement dite ; il y a, dans toute société, des croyances et des pratiques éparses, individuelles ou locales, qui ne sont intégrées dans aucun système déterminé.

Cette définition initiale ne saurait évidemment avoir pour objet d'exprimer l'essence de la chose définie. Elle ne peut que délimiter le cercle des faits sur lesquels va porter la recherche, indiquer à quels signes on les reconnait et par où ils se distinguent de ceux avec lesquels ils pourraient être confondus. Mais quoique cette opération préliminaire ne touche pas directement au fond des choses, elle est indispensable si l'on veut savoir avec quelque précision de quoi l'on parle. Pour qu'elle soit utile, il n'est même pas nécessaire qu'elle donne dès à présent des résultats rigoureusement définis. Il ne peut être question de trouver d'emblée les frontières exactes qui délimi-

tent le domaine du religieux, si tant est qu'il y en ait. Nous ne pouvons que reconnaître en gros le terrain, en prendre une première vue, dégager et caractériser un groupe important de phénomènes qui doit appeler avant tout autre l'attention du savant. Si modeste que soit le problème ainsi posé, on verra que la manière dont on le résout n'est pas sans influence sur l'orientation générale de la science.

C'est dire que, pour procéder à cette définition, nous devrons commencer par laisser complètement de côté l'idée plus ou moins flottante que chacun de nous peut se faire de la religion; car c'est le fait religieux lui-même qu'il s'agit d'atteindre, non la manière dont nous nous le représentons. Il faut sortir de nous-mêmes et nous mettre en face des choses. La méthode pour y parvenir est, d'ailleurs, fort simple et nous l'avons assez souvent exposée pour qu'il n'y ait pas lieu de la justifier à nouveau. Si, parmi les faits sociaux, il s'en rencontre qui présentent en commun des caractères immédiatement apparents, et si ces caractères ont une suffisante affinité avec ceux que connote vaguement, dans la langue commune, le mot de religieux, nous les réunirons sous cette même rubrique ; nous en ferons ainsi un groupe distinct, qui se trouvera tout naturellement défini par les caractères mêmes qui auront servi à le constituer. Sans doute, il sera possible que le concept ainsi formé ne coïncide pas de tous points avec la notion qu'on se fait couramment de la religion. Mais il n'importe ; car notre but n'est pas simplement de préciser le sens usuel du mot, mais de nous donner un objet de recherche qui puisse être traité par les procédés ordinaires de la science. Or, pour cela, il faut et il suffit qu'il puisse être reconnu et observé du dehors et qu'il comprenne tous les faits susceptibles de s'éclairer les uns les autres, mais ceux-là seulement. Quant à la faculté que nous nous accordons de conserver néanmoins le terme vulgaire, elle se justifie sans peine du moment que les divergences ne sont pas assez importantes pour rendre nécessaire la création d'un mot nouveau [1].

Puisque cette définition doit s'appliquer à tous les faits qui présentent les mêmes caractères distinctifs, nous n'avons pas à faire de choix entre eux, selon qu'ils appartiennent aux

(1) V. l'exposé plus complet de cette règle de méthode dans nos *Règles de la méth. sociol.*, p. 43 et suiv.

espèces sociales supérieures ou bien, au contraire, aux formes les plus humbles de la civilisation. Les uns et les autres doivent être réunis dans la même formule, s'ils ont les mêmes caractéristiques. Une telle promiscuité répugne, il est vrai, à certains esprits. Ne voyant dans les religions des peuples primitifs que des superstitions grossières, ils se refusent à les rapprocher trop étroitement des cultes idéalistes des peuples civilisés. Tout au moins, dit-on, ce que les premières peuvent avoir de proprement religieux n'y est encore qu'à l'état rudimentaire. C'est un germe indistinct qui ne se détermine qu'en se développant. Si donc l'on veut arriver à en connaître la nature véritable, c'est au plus haut point possible de son évolution qu'il faudra l'observer; c'est aux formes les plus épurées du christianisme, et non pas à la magie puérile des Australiens ou des Iroquois, qu'il faut demander les éléments de la définition cherchée. C'est seulement quand la *vraie religion* aura été définie de cette manière qu'il sera possible de revenir aux autres, pour y distinguer ce qu'elles peuvent contenir de religieux [1]. — Mais à quel signe reconnaîtra-t-on qu'une religion est supérieure aux autres? A ce qu'elle est plus récente? Mais le mahométisme est postérieur au christianisme. A ce qu'elle présente mieux les caractères de la religiosité? Mais pour pouvoir s'en assurer, il faut déjà connaître ces caractères; on tourne dans un cercle. En réalité, les définitions que l'on établit par cette méthode ne font jamais qu'exprimer, sous forme abstraite, les préjugés confessionnels des savants qui les proposent; elles sont donc dénuées de toute valeur scientifique. Si nous voulons arriver à des résultats plus impersonnels et plus objectifs, il faut avoir soin de mettre à l'écart toute prénotion et laisser les choses se classer, pour ainsi dire, d'elles-mêmes, selon leurs ressemblances et leurs différences, à quelque époque de l'histoire qu'elles se rapportent et de quelque manière qu'elles affectent notre sensibilité individuelle.

Mais, avant d'appliquer nous-même ces principes, il n'est pas sans intérêt d'examiner quelques-unes des définitions qui sont le plus en usage.

(1) V. E. Caird, *The Evolution of Religion*, I, p. 46. Cette préoccupation théologique et confessionnelle est, d'ailleurs, assez générale dans l'école anthropologique anglaise. V. également le livre de Jevons.

I

Dans son *Introduction à la science des religions* (p. 17), Max Müller a donné la définition suivante : « La religion est une faculté de l'esprit qui... rend l'homme capable de saisir l'infini sous des noms différents et des déguisements changeants. Sans cette faculté, nulle religion ne serait possible, pas même le culte le plus dégradé d'idoles et de fétiches, et, pour peu que nous prêtions l'oreille, nous pouvons entendre dans toute religion un gémissement de l'esprit, le bruit d'un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'Infini. » Dans un ouvrage ultérieur[1], il maintient cette définition dans ce qu'elle a d'essentiel. La religion consisterait donc en un système de croyances et de pratiques, relatives à un *nescio quid*, impénétrable aux sens comme à la raison ; elle se définirait par son objet, qui serait le même partout, et cet objet, ce serait le mystère, l'inconnaissable, l'incompréhensible. C'est à cette même conclusion qu'arrive Spencer et, avec lui, toute l'école agnosticiste : « Les religions, diamétralement opposées par leurs dogmes officiels, s'accordent cependant, dit-il, à reconnaître tacitement que le monde, avec tout ce qu'il contient et tout ce qui l'entoure, est un mystère qui veut une explication »; elles consistent donc essentiellement dans « la croyance à l'omniprésence de quelque chose qui passe l'intelligence[2] ».

Mais, outre que ces formules sont bien vagues, elles ont le tort de prêter aux peuples primitifs, et même aux couches inférieures de la population chez les peuples les plus avancés, une idée qui leur est complètement étrangère. Sans doute, quand nous les voyons attribuer à des objets insignifiants des vertus extraordinaires, peupler l'univers de principes étranges, faits d'éléments si disparates qu'ils en sont irreprésentables, doués de je ne sais quelle ubiquité inintelligible, nous trou-

(1) *Origine et développement de la religion*, Paris, Reinwald, 1879, p. 21. On remarquera que, dans cette définition et dans celles qui suivent, c'est la religion qui est définie, non le fait religieux. On suppose que toute religion est une réalité aux contours nettement déterminés et qu'elle ne laisse pas de fait religieux en dehors d'elle; conception qui est loin d'être adéquate aux faits.

(2) *Premiers principes*, tr. fr., p. 38-39. — V. Cair, I, p. 60 et suiv.

vons volontiers à ces conceptions un air de mystère. Il nous semble que des hommes n'ont pu se résigner à des idées aussi déconcertantes pour notre raison que par impuissance d'en trouver qui fussent plus rationnelles. En réalité, pourtant, ces explications qui nous surprennent paraissent au primitif les plus simples du monde. Il n'y voit pas une sorte d'*ultima ratio* à laquelle l'intelligence ne recourt qu'en désespoir de cause, mais la manière la plus immédiate de se représenter et de comprendre ce qu'il observe autour de lui. Pour lui, il n'y a aucun miracle à ce qu'on puisse, de la voix ou du geste, commander aux éléments, arrêter ou précipiter les mouvements des astres, susciter la pluie en imitant le bruit qu'elle fait en tombant, etc. Aussi, dans certains cas, le premier venu peut-il exercer cet empire sur les choses, quelque énorme qu'il soit à nos yeux ; il suffit de connaître les recettes efficaces [1]. Si, dans d'autres circonstances, on ne peut réussir qu'à condition de faire intervenir certains êtres particuliers, prêtres, sorciers, devins, etc., c'est que ces personnages privilégiés sont directement en communication avec des sources d'énergies exceptionnellement intenses. Mais ces énergies n'ont rien de spécialement mystérieux. Ce sont des forces, comme celles que le savant conçoit aujourd'hui et auxquelles il rapporte les phénomènes qu'il étudie. Sans doute, elles ont une manière différente de se comporter ; elles ne se laissent pas manier et discipliner d'après les mêmes procédés. Mais les unes et les autres sont dans la nature et à la disposition des hommes, quoique tous ne soient pas en état de s'en servir.

Bien loin de voir du surnaturel partout, le primitif n'en voit nulle part. En effet, pour qu'il pût en avoir l'idée, il lui faudrait avoir aussi l'idée contraire, dont la précédente n'est que la négation ; il faudrait qu'il eût le sentiment de ce qu'est un *ordre naturel*, et il n'est rien de moins primitif. C'est une conception qui suppose que nous sommes arrivés à nous représenter les choses comme liées entre elles suivant des rapports nécessaires, appelés lois ; nous disons alors d'un événement qu'il est naturel quand il est conforme à celles de ces lois qui sont connues ou, tout au moins, quand il ne les contredit pas, et nous le qualifions de surnaturel dans le cas contraire. Mais cette notion de lois nécessaires est d'origine relativement récente ; il est des règnes de la nature d'où elle est

(1) V. Frazer, *Golden Bough*, p. 13 et suiv.

encore presque complètement absente et surtout il n'y a qu'une petite minorité d'esprits qui en soient fortement pénétrés. Par conséquent, pour quelqu'un qui est resté étranger à la culture scientifique, rien n'est en dehors de la nature, parce que, pour lui, il n'y a pas de nature. Il multiplie inconsciemment les miracles, non qu'il se sente entouré de mystères, mais, au contraire, parce que les choses n'ont pas de secrets pour lui.

Aussi ce qui est miracle pour nous ne l'est-il pas pour lui. Comme son entendement n'est pas encore formé (car l'entendement ne se forme qu'avec et par la science), c'est avec son imagination qu'il pense le monde. Or l'imagination, dans la mesure où elle est abandonnée à elle-même, procède librement à ses combinaisons, sans rien sentir qui la gêne; car les états intérieurs qu'elle élabore, à savoir les images, sont faits d'une matière tellement inconsistante et plastique, les contours en sont tellement indécis et flottants qu'ils se plient docilement à tous les caprices du sujet. Celui-ci n'a donc aucun mal à les disposer dans l'ordre le plus conforme à ses désirs, à ses habitudes, aux exigences de sa pratique; c'est dire qu'il n'a aucun mal à expliquer. Si l'intelligence humaine a réellement des limites, il n'en sait rien ; car il ne les a pas atteintes. Ce qui nous donne cette impression de la limite, de la borne résistante, c'est l'effort que nous sommes obligés de faire quand, ayant enfin compris que, pour connaître les choses, il faut sortir de nous-mêmes et nous mettre à leur école, nous travaillons à nous en saisir, à les ramener à nous, et que nous les sentons pourtant nous échapper en partie. Cette peine, cette souffrance, ces explications laborieuses et incomplètes, l'homme ne les connaît qu'une fois parvenu à un certain degré de développement mental. Supposons réalisée, pour un instant, la science la plus parfaite que puisse rêver l'idéaliste le plus intransigeant; imaginons le monde tout entier traduit en concepts clairs et définis. Pour quiconque posséderait cette science intégrale, il n'y aurait évidemment plus de mystère dans l'univers ; toute la réalité lui apparaîtrait en pleine lumière, puisqu'elle serait réduite tout entière en un système de notions maniables, qu'il tiendrait, pour ainsi dire, dans le creux de la main. Eh bien, un esprit tout à fait inculte se trouve dans un état analogue pour des raisons opposées. Pour lui aussi, tout s'explique aisément, car, pour lui aussi, l'univers ou, du moins, la partie de l'univers qui l'in-

téresse est toute exprimée en un système d'états intérieurs dont il dispose avec la même facilité. Sans doute, la substance de ces deux esprits est très différente. L'un est fait exclusivement de vagues et confuses images; l'autre, d'idées claires. Le premier a conscience que la nature lui cède parce qu'il l'a conquise; le second ne sent pas qu'elle lui résiste, parce qu'il ne l'a pas encore abordée. Mais, en un sens, le résultat est le même : pour l'un comme pour l'autre, le mystère n'existe pas.

Ainsi l'idée du mystère n'a rien d'originel. Elle n'est pas donnée à l'homme, mais c'est l'homme qui l'a forgée de ses propres mains. Il l'a construite progressivement en même temps que l'idée contraire; car elles se supposent l'une l'autre et ne peuvent pas évoluer séparément. Aussi ne joue-t-elle un rôle important que dans un petit nombre de religions très avancées, et encore n'en est-elle pas le tout. On ne peut donc en faire la caractéristique des phénomènes religieux sans exclure arbitrairement de la définition la plupart des faits à définir. C'est singulièrement restreindre le domaine de la religion que de le réduire à ne comprendre que quelques dogmes chrétiens.

Une autre définition, plus populaire encore, exprime la religion en fonction de l'idée de Dieu. « La religion, dit M. Réville, est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni[1]. » Le mot de mystère se retrouve, il est vrai, dans cette formule comme dans la précédente ; mais il n'y joue qu'un rôle secondaire et en pourrait être retiré. Ce qu'elle a de vraiment essentiel, c'est qu'elle fait consister la religion dans une sorte d'éthique supérieure, ayant pour objet de régler les rapports de l'homme avec certains êtres, de nature surhumaine, dont il est censé dépendre. Ce sont les divinités.

Au premier abord, la proposition paraît incontestable comme un truisme. L'idée de Dieu et l'idée de religion sont, en effet, si étroitement liées dans nos esprits qu'elles nous semblent inséparables et, d'un autre côté, nous sommes accoutumés à nous représenter tout dieu comme une puissance

(1) *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

qui domine l'homme et qui lui fait la loi. Il y a pourtant des religions tout entières qui ne répondent pas à cette définition.

En premier lieu, il s'en faut que les dieux aient toujours été conçus de cette manière ; l'homme, très souvent, les traite sur le pied de la plus parfaite égalité. Sans doute, il dépend d'eux ; mais ils ne dépendent pas moins de lui. Il a besoin de leur concours, mais ils ont besoin de ses sacrifices. Aussi, quand il n'est pas content de leurs services, leur supprime-t-il toute offrande ; il leur coupe les vivres. Les relations qu'il soutient avec eux sont d'ordre contractuel et ont pour base le *do ut des*. « Une fois que le sauvage a offert à son fétiche ses offrandes selon ses moyens, en retour, il exige très fermement la prestation réciproque. C'est que, quelque grande que soit sa peur du fétiche, cependant il ne faut pas se représenter le rapport qui existe entre eux comme si le sauvage était nécessairement et dans tous les cas soumis à son fétiche, comme si le fétiche était au-dessus du sauvage. Ce n'est pas un être de nature supérieure à son adorateur ; c'est un sauvage lui aussi et qui doit être, le cas échéant, traité comme tel[1]. » Aussi, se refuse-t-il à faire de bonne volonté ce qu'on lui demande, malgré les prières qu'on lui adresse et les dons qu'on lui présente ? Alors, il faut le contraindre en le maltraitant : par exemple, si la chasse n'a pas été heureuse, on lui donne le fouet. Ce n'est pas toutefois qu'on doute de son pouvoir ; car, une fois la punition infligée, on se réconcilie avec lui, on l'habille de nouveau, on lui fait de nouvelles offrandes. On suspecte seulement sa bonne volonté et on espère qu'une correction opportune le fera revenir à de meilleures dispositions. En Chine, quand le pays souffre d'une sécheresse trop prolongée, on construit un énorme dragon de papier qui représente le dieu de la pluie et on le porte solennellement en procession ; mais, si la pluie ne vient pas, on l'accable d'injures et on le met en pièces[2]. En pareil cas, les Comanches fouettent un esclave qui est censé représenter le dieu. Une autre manière de forcer le dieu de la pluie à sortir de son inaction est d'aller le troubler dans ses retraites : pour cela on jette des pierres dans le lac sacré où il est censé séjourner[3].

(1) Schultze, *Fetichismus*, p. 129.
(2) Huc, *l'Empire chinois*, I, 266
(3) *Golden Bough*, I, 19.

On pourrait multiplier les exemples où l'on voit que l'homme ne se fait souvent pas une très haute idée des dieux qu'il adore. C'est ce que prouve aussi la facilité avec laquelle il s'attribue à lui-même ou confère à ses semblables un caractère divin. Les Hommes-Dieux sont, en effet, très fréquents dans les sociétés inférieures ; il faut si peu de chose pour avoir droit à cette dignité qu'elle est quelque peu prodiguée. Dans l'Inde, quiconque est un peu remarquable par sa valeur, par sa force ou par quelque autre qualité personnelle, obtient facilement les honneurs de la divinisation. Parmi les Todas, la laiterie est considérée comme un sanctuaire ; aussi le laitier qui en est chargé est-il regardé comme un dieu. Au Tonkin, il arrive très souvent qu'un gueux, un mendiant, arrive à persuader aux habitants du village qu'il est leur dieu protecteur. On dit de l'ancienne religion des Fidjiens qu'elle n'établit pas une ligne de démarcation bien nette entre les dieux et les hommes[1]. — La manière dont le primitif se représente le monde explique, d'ailleurs, cette conception de la divinité. Aujourd'hui, comme nous savons mieux ce qu'est la nature et ce que nous sommes, nous avons conscience de notre petitesse et de notre faiblesse en face des forces cosmiques. Par conséquent, nous ne pouvons pas concevoir qu'un être ait sur elles l'empire que nous prêtons à la Divinité, sans le doter d'un pouvoir supérieur à celui que nous possédons, sans le mettre infiniment au-dessus de nous, sans nous sentir sous sa dépendance. Mais tant qu'on ne connaît pas suffisamment la force de résistance des choses, tant qu'on ne sait pas que leurs manifestations sont nécessairement prédéterminées par leur nature, il ne semble pas qu'il faille une puissance bien extraordinaire pour leur faire la loi.

Ainsi, à supposer que l'idée de Dieu fût réellement le centre où viennent aboutir tous les phénomènes religieux, pour qu'elle pût servir à définir la religion, encore faudrait-il avoir donné de Dieu lui-même une autre définition. Mais il y a plus ; il est inexact que cette idée ait, dans toutes les manifestations de la vie religieuse, le rôle prépondérant qu'on lui attribue.

En effet, il y a des religions d'où toute idée de Dieu est absente. Tel est le bouddhisme, dont tout le programme tient dans les quatre propositions suivantes, appelées par les

(1) *Golden Bough*, I, 30-56.

fidèles les quatre nobles vérités : 1° *L'existence de la douleur*. Exister, c'est souffrir. Tout est dans un perpétuel écoulement en nous et autour de nous. Or, il ne peut y avoir de bonheur là où l'insécurité est continuelle. La félicité ne peut consister que dans la possession tranquille et assurée de quelque chose qui dure. Donc la vie ne peut être que souffrance parce qu'elle est toute instabilité. 2° *La cause de la douleur*. C'est le désir qui grandit par sa satisfaction même. Puisque la vie, c'est la douleur, la cause de la douleur, c'est le vouloir vivre, c'est l'amour de l'existence. 3° *La cessation de la douleur*. Elle est obtenue par la suppression du désir. 4° *La voie qui conduit à cette suppression*. Elle comprend trois étapes. Il y a d'abord la droiture qui tient essentiellement dans les cinq préceptes suivants : ne pas tuer d'être vivant, ne pas prendre ce qui ne nous appartient pas, ne pas toucher à la femme d'un autre, ne pas dire ce qui n'est pas la vérité, ne pas boire de liqueur enivrante. Le second stade est la méditation par laquelle le bouddhiste se détourne du monde extérieur pour se replier sur lui-même « et goûter par avance dans le calme de son moi la cessation du périssable ». Enfin, au-dessus de la méditation, il y a la sagesse, c'est-à-dire la possession des quatre vérités. Ces trois étapes traversées on arrive au terme du chemin ; c'est la délivrance, le salut par le Nirvâna [1].

Tels sont les dogmes essentiels du Bouddhisme. On voit qu'il n'y est question d'aucune divinité. C'est par lui-même et sans aucun secours extérieur que le saint se délivre de la souffrance. Au lieu de prier, au lieu de se tourner vers un être supérieur à lui, dont il implore l'assistance, il se replie sur lui-même et médite ; et l'objet de sa méditation n'est pas la bonté, la gloire, la grandeur d'un dieu, c'est son moi en lequel il s'absorbe par le fait même de sa méditation. Ce n'est pas à dire qu'il nie de front l'existence d'êtres appelés Indra, Agni, Varuna, mais il estime qu'en tout cas, s'ils existent, il ne leur doit rien; car leur pouvoir ne peut s'étendre que sur les biens du monde, qui, pour lui, sont sans valeur. Il est donc athée en ce sens qu'il se désintéresse de la question de savoir s'il y a ou non des dieux. D'ailleurs, alors même qu'il y en aurait et de quelque puissance qu'ils fussent armés, le saint, le délivré s'estime supérieur à eux ; car ce qui fait la dignité des êtres, ce n'est pas l'étendue de l'action qu'ils

(1) V. Oldenberg, *le Bouddha*, p. 214 et suiv.

exercent sur les choses ni l'intensité de la vie qu'ils mènent; c'est exclusivement le degré de leur avancement sur le chemin du salut.

Une autre grande religion de l'Inde, le Jaïnisme, présente le même caractère. Les deux doctrines ont, d'ailleurs, la même conception du monde et la même philosophie de la vie. L'une et l'autre offrent aux hommes un idéal tout humain : atteindre l'état de sagesse et de béatitude réalisé, suivant les uns, par le Buddha et, suivant les autres, par le Jina. « Comme les Bouddhistes, les Jaïnistes sont athées. Ils n'admettent pas l'existence d'un créateur; le monde est éternel et il nient expressément qu'il puisse y avoir un être parfait de toute éternité[1]. » Sans doute, comme les Bouddhistes du Nord, certains Jaïnistes revinrent à une sorte de déisme; le Jina fut comme divinisé, mais ils se mettaient ainsi en contradiction avec leurs écrivains les plus autorisés.

Si cette indifférence pour le divin est absolue dans le Bouddhisme et dans le Jaïnisme, c'est qu'elle était déjà en germe dans le Brahmanisme d'où l'une et l'autre religion sont dérivées. En effet, la métaphysique brahmaniste consiste très souvent, suivant le mot de M. Barth, « dans une explication franchement matérialiste et athée de l'univers[2]. » Il est vrai que, le plus généralement, elle affecte la forme panthéistique; mais ce panthéisme est de telle nature qu'il se résout presque complètement en athéisme. Il affirme l'identité fondamentale des choses, l'unité de l'être; mais cet être unique n'est pas un principe qui déborde l'homme de tous les côtés, qui l'enveloppe et le dépasse de toute son immensité, qui, par suite, attire naturellement l'amour ou impose l'adoration. C'est simplement la substance dont chacun de nous est fait et qui se répète partout identique à elle-même; c'est ce qu'il y a de durable et de constant en nous. Aussi, pour parvenir à la sagesse, qui consiste à se retirer de la multiplicité éphémère en vue de retrouver ce fond un et immuable, il nous suffit de nous concentrer sur nous-mêmes et de méditer. L'élan vers la divinité est remplacé par un retour de l'individu sur soi. Aussi l'idée de Dieu est-elle absente de la conduite et de la morale : « Quand le Bouddhiste, dit Oldenberg, s'engage dans cette grande entreprise d'imaginer un monde de salut où l'homme se sauve lui-même et de

(1) Barth, *the Religions of India*, p. 146.

(2) *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, 548.

créer une religion sans Dieu, la spéculation brahmanique a déjà préparé le terrain pour cette tentative. La notion de la divinité a reculé pas à pas, les figures des anciens dieux s'effacent pâlissantes; le Brahma trône dans son éternelle quiétude, très haut au-dessus du monde terrestre, et, en dehors de lui, il ne reste plus qu'une seule personne à prendre une part active à la grande œuvre de la délivrance : c'est l'homme[1]. » Aussi le Brahmane qui est arrivé à cet état se regarde-t-il comme l'égal des dieux; même, dit Tiele, « les solitaires pénitents se considèrent comme leur étant supérieurs en puissance et en dignité[2]. »

Ces cas sont particulièrement frappants; mais il en existe bien d'autres qui seraient restés moins inaperçus si l'on avait pris soin de préciser un peu le sens du mot dieu. Si, en effet, on veut s'entendre soi-même et ne pas confondre sous la même rubrique les choses les plus différentes, il ne faut pas étendre cette expression à tout ce qui inspire, d'une manière un peu marquée, ce sentiment spécial qu'on est convenu d'appeler le respect religieux. Un dieu n'est pas simplement un objet éminemment sacré; les temples, les instruments du culte, les prêtres qui y président, etc., ne sont pas des dieux. Un trait notamment distingue les dieux des autres êtres religieux : c'est que chacun d'eux constitue une individualité *sui generis*. Ce n'est pas une sorte de choses en général, une espèce animale, végétale ou minérale; c'est tel animal, tel astre, telle pierre, tel esprit, telle personnalité mythique. Et c'est parce qu'il est cet arbre-là, cette plante-là, ce héros légendaire, qu'il est un dieu et qu'il est ce dieu. Le caractère ou les caractères qui en font une divinité et auxquels s'adressent les pratiques religieuses ne lui sont pas communs avec d'autres êtres; il les possède en propre. Du moins, s'ils se retrouvent ailleurs, c'est toujours à un moindre degré et d'une autre manière; il n'en communique jamais que des reflets et des parcelles. Ce sont même ces attributs caractéristiques qui le constituent essentiellement, qui sont le fond de la substance divine. Le pouvoir de faire jaillir les feux du ciel, c'était tout Zeus[3], comme le pouvoir de présider à la vie des

(1) *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 51.

(2) *Histoire des religions*, p. 175.

(3) Bien entendu, nous ne voulons pas dire que chaque Dieu, Jupiter ou un autre, se définit par un attribut et un seul: on sait au contraire comme les attributs les plus divers peuvent fusionner et s'unir en une même di-

champs, c'était tout Cérès. Un dieu, c'est donc une puissance de produire certaines manifestations, plus ou moins clairement définies, mais rapportées toujours à un sujet particulier et déterminé. Quand, au contraire, cette même propriété, au lieu de s'incarner ainsi dans un individu, reste diffuse dans une classe indéterminée de choses, il y a simplement des objets sacrés, par opposition aux objets profanes, mais pas de dieu. Pour qu'un dieu se constitue dans ce cas, il faut que la vertu obscure qui confère aux premiers de ces objets leur nature religieuse en soit dégagée, conçue à part et substantialisée. Peu importe, d'ailleurs, qu'elle soit imaginée sous les espèces d'un pur esprit, ou qu'elle soit attachée à un substrat matériel ; l'essentiel, c'est qu'elle soit individualisée.

Nous ne songeons pas, sans doute, à présenter ces quelques remarques comme une véritable définition. Elles suffisent, cependant, à montrer que la notion de la divinité, loin d'être ce qu'il y a de fondamental dans la vie religieuse, n'en est, en réalité, qu'un épisode secondaire. C'est le produit d'un processus spécial en vertu duquel un ou des caractères religieux se concentrent et se concrétisent sous la forme d'une individualité plus ou moins définie. Or il peut très bien arriver que cette concrétisation n'ait pas lieu. C'est le cas de toutes les pratiques qui constituent le culte totémique. Le totem, en effet, ce n'est pas tel ou tel membre de l'espèce animale ou végétale qui sert d'emblème au groupe ; c'est toute l'espèce indistinctement. Dans un clan qui a pour totem le loup, tous les loups sont également vénérés, ceux qui existent aujourd'hui, comme ceux qui existaient hier, comme ceux qui naîtront demain. Les mêmes honneurs leur sont rendus à tous indifféremment. Il n'y a donc là ni un dieu, ni des dieux, mais une vaste catégorie de choses sacrées. Pour qu'on pût prononcer le mot de dieu, il faudrait que le principe commun à tous ces êtres particuliers s'en fût séparé, et que, hypostasié sous une forme quelconque, il fût devenu lui-même le centre du culte. Il est vrai que certaines peuplades se sont élevées à l'idée d'un être fabuleux d'où seraient descendus, à la fois, et le clan et l'espèce adoptée comme totem. Mais cet ancêtre éponyme n'est l'objet d'aucuns rites spéciaux ; il ne joue pas de rôle actif et personnel dans la vie

vinité. C'est simplement pour simplifier l'exposé que nous supposons un cas élémentaire.

religieuse du groupe; ce n'est pas lui qu'on invoque ; ce n'est pas lui dont on recherche ou dont on redoute la présence. C'est simplement une manière pour les esprits de se figurer l'unité de l'espèce totémisée et les rapports de parenté que le clan est censé soutenir avec elle. Bien loin qu'une telle représentation soit à la base même du totémisme, elle n'a été évidemment forgée qu'après coup pour permettre aux hommes de s'expliquer un système de pratiques préexistantes.

On en pourrait dire autant des cultes agraires. Ils ont pour but d'assurer le renouvellement régulier de la végétation sous toutes ses formes, arbres fruitiers et autres, plantations de toute sorte. Or il s'en faut que les opérations diverses qui constituent ces cultes se soient toujours adressées à des dieux. Très souvent, c'est sur la végétation elle-même, sur le sol qui la porte et qui la nourrit, que s'exerce directement l'action religieuse, sans qu'aucun intermédiaire divin soit invoqué par le fidèle. Le principe d'où est censée dériver la vie de la forêt ou celle du champ ne réside ni dans tel bouquet de blé, ni dans tel arbre, ni dans telle personnalité idéale, distincte de tous les arbres et de tous les champs particuliers; il est diffus dans toute l'étendue des champs et des bois [1]. Ce n'est pas un dieu, c'est simplement un caractère commun à toute une classe de choses, dont il ne s'est dégagé que progressivement pour devenir une entité divine [2].

Il n'y a pas de religion, d'ailleurs, où il ne se rencontre des rites dont l'efficacité est indépendante de tout pouvoir divin. Le rite agit par lui-même, en vertu d'une action sympathique; il suscite comme mécaniquement le phénomène qu'on se propose de produire. Ce n'est ni une invocation, ni une prière adressée à un être de la bonne grâce duquel le résultat dépend. Mais ce résultat est obtenu par le jeu automatique de l'opération rituelle. Tel est le cas notamment des sacrifices dans la religion védique. « Le sacrifice, dit M. Bergaigne, exerce une influence directe sur les phénomènes célestes [3] »; il est tout-puissant par lui-même et *sans aucune intervention divine*. C'est lui, par exemple, qui brisa les portes de la caverne où étaient enfermées les aurores et qui

(1) Voir les faits dans Mannhardt. V. aussi Philpot, *The sacred Tree*. Londres 1897, analysé ici même, au tome I, p. 218.

(2) V. plus bas, dans le mémoire sur le sacrifice, les développements qui concernent les sacrifices agraires.

(3) *La religion Védique*, p. 122.

fit jaillir la lumière du jour (p. 133); ce sont des hymnes appropriées qui ont fait couler sur la terre, *et malgré les dieux*, les eaux du ciel (p. 135). « Aucun texte ne témoigne mieux de la conscience d'une action magique de l'homme sur les eaux du ciel que le vers x, 32, 7 où cette croyance est exprimée en termes généraux, applicables à l'homme actuel, aussi bien qu'à ses ancêtres réels ou mythologiques : *L'ignorant a interrogé le savant; instruit par le savant, il agit et voici le profit de l'instruction, il obtient l'écoulement des rapides.* » La pratique de certaines austérités a le même pouvoir que les cérémonies du sacrifice. Il y a plus : « Le sacrifice est si bien le principe par excellence qu'on lui rapporte non seulement l'origine des hommes, mais encore celle des dieux... Une telle conception peut à bon droit paraître étrange. Elle s'explique cependant comme une des dernières conséquences de l'idée de la toute-puissance du sacrifice[1]. » Aussi, dans toute la première partie du travail de M. Bergaigne, n'est-il question que de sacrifices où les divinités ne jouent aucun rôle. — Si d'ailleurs, nous empruntons notre exemple à la religion védique, ce n'est pas que le fait lui soit spécial; il est, au contraire, d'une très grande généralité. Dans tout culte, il y a des pratiques qui agissent par elles-mêmes, par une vertu qui leur est propre, et sans qu'aucun dieu s'intercale entre l'individu qui exécute le rite et le but poursuivi. C'est ce qui explique l'importance primordiale attachée par presque tous les cultes à la partie matérielle des cérémonies. Ce formalisme religieux, forme première, très vraisemblablement, du formalisme juridique, vient de ce que la formule à prononcer, les mouvements à exécuter, ayant en eux-mêmes la source de leur efficacité, la perdraient nécessairement s'ils n'étaient pas exactement conformes au type consacré par le succès.

En résumé, la distinction des choses en sacrées et en profanes est très souvent indépendante de toute idée de dieu. Cette idée n'a donc pu être le point de repère originel d'après lequel cette distinction s'est faite; mais elle s'est formée ultérieurement, pour introduire dans la masse confuse des choses sacrées un commencement d'organisation. Chaque dieu est, en effet, devenu une sorte de centre autour duquel gravitait une portion du domaine religieux, et ces différentes

(1) *Op. cit.*, p. 137, 138, 139.

sphères d'influence divine se sont elles-mêmes coordonnées et subordonnées progressivement les unes aux autres. La notion de la divinité a ainsi joué, dans la vie religieuse des peuples, un rôle assez analogue à celui de l'idée du moi dans la vie psychique de l'individu : c'est un principe de groupement et d'unification. Mais de même qu'il existe des phénomènes psychologiques qui ne sont attribués à aucun moi, il y a des phénomènes religieux qui ne sont rattachés à aucun dieu. On s'explique mieux maintenant comment il peut y avoir des religions athées, telles que le Boudhisme et le Jaïnisme. C'est que, pour des raisons diverses, cette organisation n'y a pas été nécessaire. Il s'y trouve des choses saintes (l'affranchissement de la douleur est chose sainte comme toute la vie qui y prépare), mais elles ne sont rapportées à aucun être divin comme à leur source.

II

Le tort commun de toutes ces définitions est de vouloir exprimer d'emblée le contenu de la vie religieuse. Or, outre que ce contenu varie infiniment suivant les temps et les sociétés, il ne peut être déterminé que lentement et progressivement à mesure que la science avance; c'est l'objet même de la sociologie religieuse que d'arriver à le connaître, et, par conséquent, il ne saurait fournir la matière d'une définition initiale. Seule, la forme extérieure et apparente des phénomènes religieux est immédiatement accessible à l'observation ; c'est donc à elle qu'il faut nous adresser.

Il y a une catégorie de faits religieux qui passe pour être particulièrement caractéristique de la religion et qui, par suite, semble devoir nous offrir ce que nous cherchons : c'est le culte. Mais, quand on essaie de définir le culte, on s'aperçoit que, par lui-même et si on ne le rapporte pas à quelque autre chose, il n'a rien de spécifique. Il consiste, en effet, en pratiques, c'est-à-dire en manières d'agir définies. Or, il n'est pas de pratiques sociales qui ne présentent la même détermination ; il faudrait donc indiquer ce qui singularise les premières. Dira-t-on qu'elles sont, au moins pour la plupart, obligatoires ? Mais le droit et la morale ne sont pas d'une autre nature. Comment donc distinguer les prescrip-

tions rituelles des maximes morales et juridiques? Certains ont cru pouvoir les différencier en disant que les unes règlent les rapports des hommes entre eux, les autres, les rapports des hommes avec les dieux. Mais nous venons de voir qu'il y a des cultes qui ne s'adressent pas à des dieux. La distinction est même d'autant plus irréalisable que, jusqu'à des temps récents, la morale religieuse et la morale humaine, le droit laïque et le droit divin n'ont fait qu'un. Dans une multitude de sociétés, les offenses envers nos semblables ont été regardées comme des offenses envers la divinité. Même aujourd'hui, pour le croyant éclairé, la pratique des devoirs envers le prochain fait partie du culte; c'est la meilleure manière d'honorer Dieu. On échappe, il est vrai, à tous ces inconvénients, si l'on dit d'une manière générale que le culte, c'est l'ensemble des pratiques qui concernent les *choses sacrées;* car s'il y a des rites sans dieux, les objets auxquels ils se rapportent sont toujours, par définition, de nature religieuse. Seulement on ne fait ainsi que remplacer un mot par un autre et cette substitution n'apporte, par elle-même, aucune clarté. Car encore faudrait-il savoir en quoi consistent ces choses sacrées et comment on les reconnaît. C'est précisément le problème qui nous occupe. Le poser dans des termes différents, ce n'est pas le résoudre.

Mais voici un groupe de phénomènes qui est irréductible à tout autre. Certaines communautés qui, parfois, se confondent avec la société politique, mais, parfois, s'en distinguent, présentent toutes ce même caractère : les membres dont elles sont formées, non seulement adhèrent à une foi commune, mais sont tenus d'y adhérer. Non seulement l'Israélite croit que Iahveh est Dieu, qu'il est le Dieu unique, le créateur du monde, le révélateur de la Loi ; mais il doit y croire. Il doit croire également que Iahveh a sauvé ses ancêtres de l'esclavage d'Égypte, comme l'Athénien doit croire qu'Athènes a été fondée par Athéné et ne pas mettre en doute les mythes fondamentaux de la Cité, comme l'Iroquois doit admettre que son clan est descendu de tel ou tel animal, comme le Chrétien doit accepter les dogmes essentiels de son Église. Ces croyances varient en nature et en importance. Parfois, l'objet auquel elles attachent la foi du fidèle est un être purement idéal, construit de toutes pièces ; parfois, c'est une réalité concrète, directement observable, et l'obligation de croire porte seulement sur certaines propriétés qui lui sont attribuées. Tantôt,

elles forment un credo savant et systématisé ; tantôt, elles se réduisent à quelques articles très simples. Ici, elles sont d'ordre moral, constituent une doctrine de la vie (bouddhisme, christianisme) ; là, elles sont purement cosmogoniques ou historiques. Dans le premier cas, on les appelle plus spécialement des dogmes, dans le second, des mythes ou des légendes religieuses. Mais, sous toutes ces formes, elles présentent la même particularité distinctive : la société qui les professe ne permet pas à ses membres de les nier.

Cette interdiction n'est pas toujours sanctionnée par des peines proprement dites. Dans toute religion commune à une société déterminée[1], il y a des croyances dont la négation ne constitue pas des crimes expressément punis. Mais, même dans ce cas, il y a toujours une pression exercée par la société sur ses membres pour empêcher qu'ils ne dévient de la foi commune. Quiconque tend à s'en écarter, même sur ces points secondaires, est plus ou moins blâmé, tenu à distance, exilé à l'intérieur. Les dissidents ne jouissent jamais que d'une tolérance très relative. Ce qui montre bien à quel point ce caractère impératif est inhérent à tout ce qui est opinion religieuse, c'est que, partout, les dogmes essentiels sont protégés contre les audaces de la critique par les châtiments les plus sévères. Là où la société religieuse ne fait qu'un avec la société politique, c'est au nom de l'État, et souvent même c'est par l'État que ces peines sont appliquées. Là où les deux communautés sont dissociées, il y a des peines proprement religieuses qui sont entre les mains de l'autorité spirituelle et qui vont de l'excommunication à la pénitence. Mais il y a toujours un parallélisme exact entre le caractère religieux des croyances et l'intensité de la répression qui en impose le respect : c'est-à-dire que plus elles sont religieuses, plus elles sont obligatoires. Cette obligation tient donc bien à leur nature et peut, par suite, servir à les définir.

Ainsi les représentations d'ordre religieux s'opposent aux autres comme les opinions obligatoires aux libres opinions. A cette différence entre les représentations en correspond une autre entre leurs objets. Des mythes, des dogmes sont des états mentaux *sui generis* que nous reconnaissons aisément, sans qu'il soit même nécessaire d'en donner une définition

(1) On voit que nous ne parlons pour l'instant que des religions communes à un groupe. Nous parlerons plus bas des religions individuelles.

scientifique, et qui ne sauraient être confondus avec les produits de nos conceptions privées. Ils n'ont pas les mêmes caractères, n'ayant pas la même origine. Les uns sont des traditions que l'individu trouve toutes faites et auxquelles il conforme respectueusement sa pensée ; les autres sont notre œuvre et, pour cette raison, n'enchaînent pas notre liberté. Des choses qui parviennent à notre esprit par des voies si différentes ne peuvent nous apparaître sous le même aspect. Toute tradition inspire un respect très particulier et ce respect se communique nécessairement à son objet, quel qu'il soit, réel ou idéal. C'est pourquoi nous sentons dans ces êtres dont les mythes et les dogmes nous enseignent l'existence ou nous décrivent la nature, quelque chose d'auguste qui les met à part. La manière spéciale dont nous apprenons à les connaître les sépare de ceux que nous connaissons par les procédés ordinaires de la représentation empirique. Voilà d'où vient cette division des choses en sacrées et en profanes qui est à la base de toute organisation religieuse. On a dit, il est vrai, que le trait distinctif du sacré se trouvait dans l'intensité exceptionnelle des énergies qu'il est censé révéler. Mais ce qui prouve l'insuffisance de cette caractéristique, c'est qu'il est des forces naturelles, extraordinairement intenses, auxquelles nous ne reconnaissons pas un caractère religieux, et qu'inversement il est des objets religieux dont les vertus actives sont assez faibles ; une amulette, un rite d'importance secondaire sont choses religieuses sans rien avoir de terrible. Le sacré se distingue donc du profane par une différence, non simplement de grandeur, mais de qualité. Ce n'est pas seulement une force temporelle dont l'abord est redoutable à cause des effets qu'elle peut produire ; c'est autre chose. La ligne de démarcation qui sépare ces deux mondes vient de ce qu'ils ne sont pas de même nature, et cette dualité n'est que l'expression objective de celle qui existe dans nos représentations.

Cette fois, nous sommes en présence d'un groupe de phénomènes suffisamment déterminé. Aucune confusion n'est possible avec le droit et la morale ; des croyances obligatoires sont tout autre chose que des pratiques obligatoires. Sans doute, les unes et les autres sont impératives par définition. Mais les premières nous obligent à certaines manières de penser, les secondes à certaines manières de se conduire. Les unes nous astreignent à certaines représentations, les autres

à certaines actions. Il y a donc entre elles toute la différence qu'il y a entre penser et agir, entre les fonctions représentatives et les fonctions motrices ou pratiques. D'un autre côté, si la science est, elle aussi, faite de représentations, et de représentations collectives, les représentations qui la constituent se distinguent des précédentes en ce qu'elles ne sont pas expressément obligatoires. Il est sensé d'y croire; mais on n'y est pas moralement ni juridiquement tenu. Même il en est bien peu qui puissent être mises complètement au-dessus du doute. Il est vrai qu'entre la science et la foi religieuse il existe des intermédiaires; ce sont les croyances communes de toute sorte, relatives à des objets laïques en apparence, tels que le drapeau, la patrie, telle forme d'organisation politique, tel héros ou tel événement historique, etc. Elles sont obligatoires en quelque sens, par cela seul qu'elles sont communes; car la communauté ne tolère pas sans résistance qu'on les nie ouvertement. Il semble donc qu'elles rentrent dans la définition précédente. Mais c'est qu'en effet elles sont, dans une certaine mesure, indiscernables des croyances proprement religieuses. La patrie, la Révolution française, Jeanne d'Arc, etc., sont pour nous des choses sacrées auxquelles nous ne permettons pas qu'on touche. L'opinion publique ne tolère pas volontiers qu'on conteste la supériorité morale de la démocratie, la réalité du progrès, l'idée d'égalité, de même que le chrétien ne laisse pas mettre en discussion ses dogmes fondamentaux. Du moins, si entre ces deux sortes de croyances collectives il y a des différences, elles ne peuvent être aperçues que par rapport à un troisième ordre de faits dont il va maintenant être question.

Les croyances ne sont pas, en effet, les seuls phénomènes qu'on doive appeler religieux; il y a, en outre, les pratiques. Le culte est un élément de toute religion, non moins essentiel que la foi. Si nous n'avons pu en faire le premier élément de notre définition, c'est que, considéré en lui-même et dans ses caractères intrinsèques, il est indistinct de la morale et du droit. Les pratiques religieuses sont des manières d'agir définies et obligatoires, comme les pratiques morales et juridiques; elles ne s'en différencient que par leur objet. Or, au début de notre recherche, tout moyen nous manquait pour pouvoir dire ce que cet objet a de spécifique. C'est cette question que nous venons de résoudre. Nous savons maintenant ce que sont les choses religieuses. Ce qui les distingue

d'entre toutes les autres, c'est la manière dont elles sont représentées dans les esprits : nous ne sommes pas libres d'y croire ou de n'y pas croire; les états mentaux qui nous les donnent s'imposent à nous obligatoirement. La physionomie des pratiques correspondantes se trouve par cela même déterminée. Ce qui empêche de les confondre avec les autres pratiques obligatoires, c'est que les êtres, sur lesquels elles agissent ou sont censées agir, ne sont connus de nous qu'à travers ces représentations collectives très particulières qu'on appelle des mythes et des dogmes et dont nous avons dit plus haut la caractéristique. Il en est autrement de l'éthique. *Dans la mesure où elle n'a pas de caractère religieux*, elle n'a à sa base ni mythologie ni cosmogonie d'aucune sorte[1]. Ici, le système de règles qui prédéterminent la conduite n'est pas lié à un système de règles qui prédéterminent la pensée. Puisque donc les pratiques religieuses sont à ce point solidaires des croyances religieuses, elles n'en peuvent être séparées par la science et doivent ressortir à une même étude. Les unes et les autres ne sont que deux aspects différents d'une même réalité. Les pratiques traduisent les croyances en mouvements et les croyances ne sont souvent qu'une interprétation des pratiques. C'est pourquoi, les réunissant dans une même définition, nous dirons : On appelle phénomènes religieux les croyances obligatoires ainsi que les pratiques relatives aux objets donnés dans ces croyances[2].

Il y a pourtant un caractère des phénomènes religieux que cette formule ne met pas assez en évidence. Elle montre bien comment les pratiques sont solidaires des croyances; elle ne fait pas ressortir assez la solidarité inverse qui n'est pas

(1) Mais dans la mesure où la morale repose encore sur quelque dogme, par exemple sur cette idée que la personnalité humaine est chose sacrée parce qu'elle a été créée par Dieu, la morale cesse d'être laïque, d'être la morale à proprement parler, pour devenir une partie du culte.

(2) Cette définition permet de distinguer les rites proprement religieux des rites proprement magiques. Une distinction radicale est impossible en ce sens qu'il y a des rites religieux qui sont magiques, et en grand nombre. Il arrive très souvent qu'on sollicite d'un dieu l'événement qu'on désire au moyen d'une cérémonie qui imite cet événement : les fêtes symboliques n'ont peut-être pas d'autre origine. Mais il y a des rites qui ne sont que magiques : ce sont ceux qui ne portent ni sur des dieux ni sur des choses sacrées, c'est-à-dire qui ne sont solidaires d'aucune croyance obligatoire. Tel est l'envoûtement. Ni la statuette ni le malheureux qu'on veut atteindre n'ont de caractère sacré, et, très généralement, le sorcier ne fait intervenir ni divinité ni démon. Le semblable est censé susciter de lui-même le semblable, mécaniquement.

moins réelle. On peut se demander, en effet, si des croyances qui n'aboutissent pas à des pratiques sont vraiment religieuses. La religion n'est exclusivement ni une philosophie obligatoire ni une discipline pratique : elle est l'une et l'autre à la fois. La pensée et l'action y sont étroitement unies, au point d'être inséparables. Elle correspond à un stade du développement social où ces deux fonctions ne se sont pas encore dissociées et constituées à part l'une de l'autre, mais se trouvent encore tellement confondues l'une dans l'autre qu'il est impossible de marquer entre elles une ligne de démarcation très tranchée. Les dogmes ne sont pas de purs états spéculatifs, de simples phénomènes d'idéation. Ils se relient toujours et directement à des pratiques définies : le dogme de la transsubstantiation à la communion chrétienne, celui de la Trinité aux fêtes et aux prières qui s'adressent au Dieu triple et un, etc. Voilà par où ils se distinguent des croyances communes d'ordre laïque, comme la foi au progrès, en la démocratie, etc. C'est que ces croyances, tout en exerçant une action très générale sur la conduite, ne sont pas liées à des manières d'agir définies, qui les expriment. Sans doute, on ne peut croire fortement au progrès sans que la façon dont on se comporte dans la vie s'en ressente; cependant, il n'y a pas de pratiques précises attachées à cette idée. C'est une foi à laquelle ne correspond pas de culte. Nous trouvons ici un phénomène inverse de celui que nous observions tout à l'heure, à propos de l'éthique. Les préceptes du droit et de la morale sont identiques à ceux de la religion, sauf qu'ils ne reposent pas sur un système de croyances obligatoires. Les croyances collectives, qui ne sont pas religieuses, sont de tous points semblables aux dogmes proprement dits, sauf qu'elles ne se traduisent pas avec la même nécessité en un système de pratiques déterminées. Nous proposerons donc finalement la définition suivante : *Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances*[1]. — Quant à la religion, c'est un ensemble,

(1) Cette définition se tient à égale distance des deux théories contraires qui se partagent actuellement la science des religions. D'après les uns, c'est le mythe qui serait le phénomène religieux essentiel; d'après les autres, ce serait le rite. Mais il est clair qu'il ne peut y avoir de rite sans mythe; car un rite suppose nécessairement que des choses sont représentées comme sacrées et cette représentation ne peut être que mythique. Mais, d'un autre côté, il faut reconnaître que, dans les religions inférieures, les rites sont déjà développés et déterminés alors que les mythes sont

plus ou moins organisé et systématisé, de phénomènes de ce genre.

III

Si formel que soit le caractère par lequel la religion vient d'être définie, il tient étroitement au fond des choses. Aussi, une fois cette définition admise, la science des religions se trouve, par cela seul, orientée dans un sens déterminé et qui en fait une science vraiment sociologique.

En effet, ce qui caractérise les croyances comme les pratiques religieuses, c'est qu'elles sont obligatoires. Or tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Car une obligation implique un commandement et, par conséquent, une autorité qui commande. Pour que l'individu soit tenu de conformer sa conduite à certaines règles, il faut que ces règles émanent d'une autorité morale qui les lui impose ; et pour qu'elle les lui impose, il faut qu'elle le domine. Autrement, d'où lui viendrait l'ascendant nécessaire pour faire plier les volontés? Nous ne déférons spontanément à des ordres que s'ils viennent de quelque chose de plus élevé que nous. Mais, si l'on s'interdit de dépasser le domaine de l'expérience, il n'y a pas de puissance morale au-dessus de l'individu, sauf celle du groupe auquel il appartient. Pour la connaissance empirique, le seul être pensant qui soit plus grand que l'homme, c'est la société. Elle est infiniment supérieure à chaque force individuelle, puisqu'elle est une synthèse de forces individuelles. L'état de perpétuelle dépendance où nous sommes vis-à-vis d'elle nous inspire pour elle un sentiment de respect religieux. C'est donc elle qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer; et s'il en est ainsi, c'est que rites et dogmes sont son œuvre.

encore rudimentaires. D'ailleurs, il parait également peu probable qu'il y ait des mythes qui ne soient solidaires d'aucuns rites. Il y a entre ces deux sortes de faits une étroite connexité. Peut-être la discussion vient-elle en partie de ce qu'on réserve le mot de mythes pour les représentations religieuses développées et plus ou moins systématisées. Cette restriction est légitime, si l'on veut; mais alors, il faudrait un autre mot pour désigner les représentations religieuses plus simples, qui ne se distinguent des mythes proprement dits que par leur moindre complexité.

C'est donc un corollaire de notre définition que la religion a pour origine, non des sentiments individuels, mais des états de l'âme collective et qu'elle varie comme ces états. Si elle était fondée dans la constitution de l'individu, elle ne se présenterait pas à lui sous cet aspect coercitif; des manières d'agir ou de penser qui sont directement selon la pente de nos dispositions naturelles ne sauraient nous apparaître comme investies d'une autorité supérieure à celle que nous nous attribuons. Par conséquent, ce n'est pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux ; c'est dans la nature des sociétés auxquelles ils se rapportent, et s'ils ont évolué au cours de l'histoire, c'est que l'organisation sociale elle-même s'est transformée. Du coup, les théories traditionnelles qui croient découvrir la source de la religiosité dans des sentiments privés, comme la crainte révérentielle qu'inspireraient à chacun de nous soit le jeu des grandes forces cosmiques soit le spectacle de certains phénomènes naturels comme la mort, doivent nous devenir plus que suspectes. On peut dès maintenant préjuger avec quelque assurance que les recherches doivent être conduites dans un tout autre esprit. Le problème se pose en termes sociologiques. Les forces devant lesquelles s'incline le croyant ne sont pas de simples énergies physiques, telles qu'elles sont données aux sens et à l'imagination ; ce sont des forces sociales. Elles sont le produit direct de sentiments collectifs qui ont été amenés à prendre un revêtement matériel. Quels sont ces sentiments, quelles causes sociales les ont éveillés et les ont déterminés à s'exprimer sous telle ou telle forme, à quelles fins sociales répond l'organisation qui prend ainsi naissance ? Telles sont les questions que doit traiter la science des religions; et, pour les résoudre, ce sont les conditions de l'existence collective qu'il faut observer.

De ce point de vue, la religion, tout en conservant, par rapport aux raisons individuelles, cette transcendance qui la caractérise, devient quelque chose de naturel et d'explicable pour l'intelligence humaine. Si elle émane de l'individu, elle constitue un mystère incompréhensible. Car puisque, par définition, elle exprime les choses autrement qu'elles ne sont, elle apparaît comme une sorte de vaste hallucination et de fantasmagorie dont l'humanité aurait été la dupe et dont on n'aperçoit pas la raison d'être. On comprend que, dans ces

conditions, certains penseurs aient cru devoir en chercher l'origine première dans le sommeil et dans le rêve ; car elle fait réellement l'effet d'une sorte de songe, tantôt riant et tantôt sombre, qu'aurait vécu l'humanité. Seulement, on ne s'explique pas alors que l'expérience ne soit pas venue rapidement apprendre aux hommes de quelle erreur ils étaient les victimes. — Mais admettez que la religion soit essentiellement une chose sociale, et ces difficultés s'évanouissent. Il n'y a plus à se demander pourquoi les choses à l'existence desquelles elle nous demande de croire ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles ; c'est tout simplement que la représentation qu'elle nous en offre n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif [1]. Or il est naturel que cet esprit se représente la réalité autrement que ne fait le nôtre, puisqu'il est d'une autre nature. La société a sa manière d'être qui lui est propre ; donc, sa manière de penser. Elle a ses passions, ses habitudes, ses besoins qui ne sont pas ceux des particuliers et qui marquent de leur empreinte tout ce qu'elle conçoit. Il n'est donc pas surprenant que nous, individus, nous ne nous retrouvions pas dans ces conceptions qui ne sont pas nôtres et qui ne nous expriment pas. C'est pourquoi elles ont un air mystérieux qui nous trouble. Mais ce mystère n'est pas inhérent à l'objet même qu'elles représentent. Il est dû tout entier à notre ignorance. C'est un mystère provisoire comme ceux que toute science dissipe progressivement à mesure qu'elle avance. Il vient uniquement de ce que la religion appartient à un monde où la science humaine commence seulement à pénétrer et qui est encore pour nous l'inconnu. Mais que nous arrivions à trouver les lois de l'idéation collective, et ces représentations étranges perdront leur étrangeté.

Et ainsi prend tout son sens cette distinction des choses en sacrées et en profanes que l'on trouve dans toutes les religions. Les choses sacrées, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation ; il y entre toute sorte d'états collectifs, de traditions et d'émotions communes, de sentiments qui se rapportent à des objets d'intérêt général, etc., et tous ces éléments sont combinés d'après les lois propres de la mentalité sociale. Les choses profanes, au contraire, ce

(1) Faut-il encore répéter que, par là, nous désignons seulement la manière *sui generis* dont pensent les hommes, quand ils pensent collectivement ?

sont celles que chacun de nous construit avec les données de ses sens et de son expérience; les idées que nous en avons ont pour matière des impressions individuelles toutes nues, et de là vient qu'elles n'ont pas à nos yeux le même prestige que les précédentes. Nous n'y mettons et n'y voyons rien de plus que ce que nous fait saisir l'observation empirique. — Or ces deux sortes d'états mentaux constituent deux espèces de phénomènes intellectuels, puisque les uns sont produits par un seul cerveau et un seul esprit, les autres par une pluralité de cerveaux et d'esprits, agissant et réagissant les uns sur les autres. Cette dualité du temporel et du spirituel n'est donc pas une invention sans raison et sans fondement dans la réalité; elle exprime en un langage symbolique la dualité de l'individuel et du social, de la psychologie proprement dite [1] et de la sociologie. Voilà pourquoi, pendant longtemps, l'initiation aux choses sacrées était en même temps l'opération par laquelle s'accomplissait la socialisation de l'individu. L'homme, en entrant dans la vie religieuse, prenait du même coup une autre nature, devenait un autre homme.

On objectera qu'il y a des croyances et des pratiques qui semblent bien être religieuses et qui, pourtant, sont en partie le fruit de spontanéités individuelles. En effet, il n'y a pas de sociétés religieuses où, à côté des dieux dont l'adoration est imposée à tout le monde, il n'y en ait d'autres que chacun se crée librement, pour son usage personnel. Dès le principe, à côté du totem collectif que tout le clan vénère, il y a les totems privés que chacun choisit à son gré et qui, pourtant, sont l'objet d'un véritable culte. De même aujourd'hui, il n'est guère de croyant qui ne conçoive plus ou moins à sa façon le Dieu commun et ne modifie pour cela, sur tels ou tels points particuliers, la conception traditionnelle. Certains mêmes se refusent à reconnaître d'autre divinité que celle dont une libre méditation a pu les amener à poser l'existence; et, dans ce cas, ils sont les propres législateurs du culte qu'ils observent. Enfin, alors même que le fidèle s'adresse au Dieu qu'adore la communauté, il ne s'en tient pas toujours aux pratiques qui lui sont rigoureusement prescrites; il s'en impose d'autres, il s'astreint de lui-même à des sacrifices ou à des privations que la loi religieuse ne

(1) Rappelons que, par psychologie, nous entendons la science de la mentalité individuelle, réservant le nom de sociologie pour ce qui regarde la mentalité collective.

réclame pas impérativement. — Mais si tous ces faits sont incontestables et quelque rapport qu'ils soutiennent avec ceux dont nous avons parlé jusqu'ici, ils demandent néanmoins à en être distingués. Si l'on ne veut pas s'exposer à de graves méprises, il faut se garder de confondre une religion libre, privée, facultative, que l'on se fait à soi-même comme on l'entend, avec une religion que l'on reçoit de la tradition, qui est faite pour tout un groupe et que l'on pratique obligatoirement. Deux disciplines aussi différentes ne sauraient répondre aux mêmes besoins ; l'une est tournée tout entière vers l'individu, l'autre vers la société.

Il reste vrai pourtant qu'il y a entre elles quelque parenté. De part et d'autre, en effet, on trouve également des dieux, des choses sacrées, et le commerce que nous nouons soit avec les uns soit avec les autres est sensiblement le même dans les deux cas : ce sont toujours des sacrifices, des offrandes, des prières, des lustrations etc. Mais si, pour cette raison, il convient d'intégrer ces faits dans la définition générale des phénomènes religieux, ce ne peut être qu'à titre secondaire. D'abord, il est certain que, de tout temps et dans tout pays, le gros des faits religieux a été formé par ceux que nous avons définis en premier lieu. Les croyances et les pratiques individuelles[1] ont toujours été peu de chose à côté des croyances et des pratiques collectives. De plus, s'il y a entre ces deux sortes de religions un rapport de filiation, comme il est vraisemblable *a priori*, c'est évidemment la foi privée qui est dérivée de la foi publique. En effet, la religion obligatoire ne saurait avoir des origines individuelles, par définition pour ainsi dire ; l'obligation qui la caractérise serait inexplicable si elle n'émanait pas de quelque autorité supérieure à l'individu. Au contraire, la dérivation inverse se conçoit sans peine. L'individu n'assiste pas en témoin passif à cette vie religieuse qu'il partage avec son groupe. Il se la représente, y réfléchit, cherche à la comprendre et, par cela même, la dénature. En la pensant, il la pense à sa façon et l'individualise partiellement. Ainsi, par la force des choses, il y a dans toute Église presque autant d'hétérodoxes que de croyants, et ces hétérodoxies se multiplient et s'accentuent à

(1) Nous parlons des croyances strictement individuelles, et non de celles qui sont communes à de petits groupes au sein de l'Église. La religion d'un groupe, même petit, est encore collective ; telle, la religion domestique.

mesure que les intelligences s'individualisent davantage. Il est même inévitable que le fidèle en vienne, par imitation, à se construire à lui-même et pour son usage propre un système analogue à celui qu'il voit fonctionner sous ses yeux dans l'intérêt de la société ; c'est pourquoi il imagine des totems, des dieux, des génies qui soient faits exclusivement pour lui. Cette religion intime et personnelle n'est donc que l'aspect subjectif de la religion extérieure, impersonnelle et publique. Et pour admettre cette conception, il n'est pas du tout nécessaire d'imaginer que ces deux religions correspondent à deux phases historiques, distinctes et successives. Selon toute vraisemblance, elles sont sensiblement contemporaines. L'individu, en effet, est affecté par les états sociaux qu'il contribue à élaborer, au moment même où il les élabore. Ils le pénètrent à mesure qu'ils se forment et il les dénature à mesure qu'il en est pénétré. Il n'y a pas là deux temps distincts. Si absorbé qu'il soit dans la société, il garde toujours quelque personnalité ; la vie sociale à laquelle il collabore devient donc chez lui, à l'instant même où elle se produit, le germe d'une vie intérieure et personnelle qui se développe parallèlement à la première. Du reste, il n'y a pas de formes de l'activité collective qui ne s'individualisent de cette manière. Chacun de nous a sa morale personnelle, sa technique personnelle, qui, tout en dérivant de la morale commune et de la technique générale, en diffèrent.

Ainsi, pour faire à ces faits la place qui leur convient dans l'ensemble des phénomènes religieux, il suffira d'ajouter à la définition que nous avons proposée plus haut les mots suivants : *Subsidiairement, on appelle également phénomènes religieux les croyances et les pratiques facultatives qui concernent des objets similaires ou assimilés aux précédents.* Cette correction laisse intactes les conclusions méthodologiques auxquelles nous étions arrivés. Il reste que la notion du sacré est d'origine sociale et ne peut s'expliquer que sociologiquement. Si elle pénètre les esprits individuels et s'y développe d'une manière originale, c'est par une sorte de contre-coup. Les formes qu'elle y prend ne peuvent se comprendre si on ne les rattache aux institutions publiques dont elle ne sont que le prolongement.

II

ESSAI
SUR LA NATURE ET LA FONCTION DU SACRIFICE

Par MM. Henri HUBERT et Marcel MAUSS

Nous nous sommes proposé dans ce travail de définir la nature et la fonction sociale du sacrifice. L'entreprise serait ambitieuse si elle n'avait été préparée par les recherches des Tylor, des Robertson Smith et des Frazer. Nous savons tout ce que nous leur devons. Mais d'autres études nous permettent de proposer une théorie différente de la leur et qui nous paraît plus compréhensive. Nous ne songeons pas d'ailleurs à la présenter autrement que comme une hypothèse provisoire : sur un sujet aussi vaste et aussi complexe, des informations nouvelles ne peuvent manquer de nous amener, dans l'avenir, à modifier nos idées actuelles. Mais, sous ces réserves expresses, nous avons pensé qu'il pourrait être utile de coordonner les faits dont nous disposons et d'en donner une conception d'ensemble.

L'histoire des conceptions anciennes et populaires du sacrifice don, du sacrifice nourriture, du sacrifice contrat et l'étude des contre-coups qu'elles peuvent avoir eu sur le rituel, ne nous arrêtera pas, quel qu'en puisse être l'intérêt. Les théories du sacrifice sont vieilles comme les religions; mais, pour en trouver qui aient un caractère scientifique, il faut descendre jusqu'à ces dernières années. C'est à l'école anthropologique et surtout à ses représentants anglais que revient le mérite de les avoir élaborées.

Sous l'inspiration parallèle de Bastian, de Spencer et de Darwin, M. Tylor[1], comparant des faits empruntés à des races

(1) *Civilisation primitive*, II, chap. XVIII.

et à des civilisations différentes, imagina une genèse des formes du sacrifice. Le sacrifice, selon cet auteur, est originairement un don, que le sauvage fait à des êtres surnaturels qu'il lui faut s'attacher. Puis, quand les dieux grandirent et s'éloignèrent de l'homme, la nécessité de continuer à leur transmettre ce don fit naître les rites sacrificiels, destinés à faire parvenir jusqu'à ces êtres spirituels les choses spiritualisées. Au don succéda l'hommage où le fidèle n'exprima plus aucun espoir de retour. De là pour que le sacrifice devînt abnégation et renoncement, il n'y avait qu'un pas ; l'évolution fit ainsi passer le rite, des présents du sauvage, au sacrifice de soi. — Mais si cette théorie décrivait bien les phases du développement moral du phénomène, elle n'en expliquait pas le mécanisme. Elle ne faisait en somme que reproduire en un langage défini les vieilles conceptions populaires. Sans doute, par elle-même, elle avait une part de vérité historique. Il est certain que les sacrifices furent généralement, à quelque degré, des dons[1] conférant au fidèle des droits sur son dieu. Ils servirent aussi à nourrir les divinités. Mais il ne suffisait pas de constater le fait ; il fallait en rendre compte.

En réalité, R. Smith[2] fut le premier qui tenta une explication raisonnée du sacrifice. Il était inspiré par la découverte récente du totémisme[3]. De même que l'organisation du clan totémique lui avait expliqué la famille arabe et sémitique[4], de même, il voulut voir dans les pratiques du culte totémique la souche du sacrifice. Dans le totémisme, le totem ou le dieu est parent de ses adorateurs; ils ont même chair et même sang ; le rite a pour objet d'entretenir et de garantir cette vie commune qui les anime et l'association qui les lie. Au besoin, il rétablit l'unité. L' « alliance par le sang » et le « repas en commun » sont les moyens les plus simples d'atteindre ce résultat. Or le sacrifice ne se distingue pas de ces pratiques

(1) Voir une brochure un peu superficielle de M. Nitzsch, *Idee and Stufen des Opferkultus*, Kiel, 1889. — A cette théorie se sont, au fond, successivement rattachés les deux auteurs qui ont adressé à Rob. Smith les plus fortes critiques : Wilken. (*Overeene Nieuwe Theorie des Offers*, De Gids, 1891, p. 535 sq.), M. Marillier, *Rev. d'Hist. des Relig.*, 1897-1898 (V. Compte rendu, plus loin).

(2) Art. *Sacrifice*, in *Encyclopaedia Britannica*. — *Religion of Semites*. (Gifford Lectures, 1re édit. 1890, 2e édit. 1894.)

(3) Article de Mac Lennan *Plant and Animal Worship* (*Fortnightly Review*. 1869, 1870).

(4) *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1884. Cambridge.

aux yeux de R. Smith. C'était pour lui un repas où les fidèles, en mangeant le totem, se l'assimilaient, s'assimilaient à lui, s'alliaient entre eux ou avec lui. Le meurtre sacrificiel n'avait d'autre objet que de permettre la consommation d'un animal sacré et, par conséquent, interdit. Du sacrifice communiel R. Smith déduit les sacrifices expiatoires ou propitiatoires, c'est-à-dire les *piacula* et les sacrifices-dons ou honoraires. L'expiation n'est, suivant lui, que le rétablissement de l'alliance rompue; or, le sacrifice totémique avait tous les effets d'un rite expiatoire. Il retrouve, d'ailleurs, cette vertu dans tous les sacrifices, même après l'effacement total du totémisme.

Restait à expliquer pourquoi la victime, primitivement partagée et mangée par les fidèles, était généralement détruite tout entière dans les *piacula*. C'est que, à partir du moment où les anciens totems furent supplantés par les animaux domestiques dans le culte des peuples pasteurs, ils ne figurèrent plus dans les sacrifices que rarement, et lors de circonstances particulièrement graves. Par suite, ils apparurent comme trop sacrés pour que les profanes pussent y toucher : les prêtres seuls en mangeaient, ou bien on faisait tout disparaître. Dans ce cas, l'extrême sainteté de la victime finit par se tourner en impureté; le caractère ambigu des choses sacrées, que R. Smith avait si admirablement mis en lumière, lui permettait d'expliquer facilement comment une telle transformation avait pu se produire. D'un autre côté, quand la parenté des hommes et des bêtes eut cessé d'être intelligible aux Sémites, le sacrifice humain remplaça le sacrifice animal; car il était désormais le seul moyen d'établir un échange direct du sang entre le clan et le dieu. Mais alors les idées et les coutumes qui protégeaient dans la société la vie des individus, en proscrivant l'anthropophagie, firent tomber en désuétude le repas sacrificiel.

D'autre part, peu à peu, le caractère sacré des animaux domestiques, profanés quotidiennement pour la nourriture de l'homme, alla lui-même en s'effaçant. La divinité se détacha de ses formes animales. La victime, en s'éloignant du dieu, se rapprocha de l'homme, propriétaire du troupeau. C'est alors que, pour s'expliquer l'offrande qui en était faite, on se la représenta comme un don de l'homme aux dieux. Ainsi prit naissance le sacrifice don. En même temps, la similitude des rites de la peine et du rite sacrificiel, l'effusion de sang

qui se retrouvait de part et d'autre donna un caractère pénal aux communions piaculaires de l'origine et les transforma en sacrifices expiatoires.

A ces recherches se rattachent, d'une part, les travaux de M. Frazer et, de l'autre, les théories de M. Jevons. Avec plus de circonspection sur certains points, ces dernières sont, en général, l'exagération théologique de la doctrine de Smith [1]. Quant à M. Frazer [2], il y ajoute un développement important. L'explication du sacrifice du dieu était resté rudimentaire chez Smith. Sans en méconnaître le caractère naturaliste, il en faisait un *piaculum* d'ordre supérieur. L'idée ancienne de la parenté de la victime totémique et des dieux survivait pour expliquer les sacrifices annuels; ils commémoraient et rééditaient un drame dont le dieu était la victime. M. Frazer reconnut la similitude qui existe entre ces dieux sacrifiés et les démons agraires de Mannhardt [3]. Il rapprocha du sacrifice totémique le meurtre rituel des génies de la végétation; il montra comment du sacrifice et du repas communiel, où l'on était censé s'assimiler les dieux, sortit le sacrifice agraire où, pour s'allier au dieu des champs à la fin de sa vie annuelle, on le tuait, puis le mangeait. Il constata en même temps que, souvent, le vieux dieu ainsi sacrifié paraissait, peut-être à cause des tabous dont il était chargé, emporter avec lui la maladie, la mort, le péché et jouait le rôle de victime expiatoire, de bouc émissaire. Mais, bien que l'idée d'expulsion fût marquée dans ces sacrifices, l'expiation paraissait encore sortir de la communion. M. Frazer s'est plutôt proposé de compléter la théorie de Smith que de la discuter.

Le grand défaut de ce système est de vouloir ramener les formes si multiples du sacrifice à l'unité d'un principe arbitrairement choisi. D'abord, l'universalité du totémisme, point de départ de toute la théorie, est un postulat. Le totémisme n'apparaît à l'état pur que dans quelques tribus isolées de l'Australie et de l'Amérique. Le mettre à la base de tous les cultes thériomorphiques, c'est faire une hypothèse, peut-être inutile, et qu'il est, en tous cas, impossible de vérifier.

(1) *Introduction to the History of Religion*, 1896. Pour les restrictions voir p. 111, 115, 160. — M. Sydney Hartland s'est rattaché (*Legend of Perseus*, t. II, ch. XV) à la théorie de Rob. Smith.

(2) Frazer, *Gold. Bough.*, chap. III.

(3) Mannhardt. *Wald-und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875; id., *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

Surtout, il est malaisé de trouver des sacrifices proprement totémiques. M. Frazer a lui-même reconnu que, souvent, la victime totémique était celle d'un sacrifice agraire. Dans d'autres cas, les prétendus totems sont les représentants d'une espèce animale dont dépend la vie de la tribu, que cette espèce soit domestiquée, qu'elle soit le gibier préféré ou qu'elle soit, au contraire, particulièrement redoutée. A tout le moins, une description minutieuse d'un certain nombre de ces cérémonies serait-elle nécessaire ; or c'est précisément ce qui manque.

Mais, acceptons un instant cette première hypothèse, quelque contestable qu'elle soit. La marche même de la démonstration est sujette à critique. Le point délicat de la doctrine est la succession historique et la dérivation logique que Smith prétend établir entre le sacrifice communiel et les autres types de sacrifice. Or rien n'est plus douteux. Tout essai de chronologie comparée des sacrifices arabes, hébreux ou autres qu'il étudiait, est fatalement ruineux. Les formes qui paraissent les plus simples ne sont connues que par des textes récents. Encore leur simplicité peut-elle résulter de l'insuffisance des documents. En tout cas, elle n'implique aucune priorité. Si l'on s'en tient aux données de l'histoire et de l'ethnographie, on trouve partout le *piaculum* à côté de la communion. D'ailleurs, ce terme vague de *piaculum* permet à Smith de décrire, sous la même rubrique et dans les mêmes termes, des purifications, des propitiations et des expiations, et c'est cette confusion qui l'empêche d'analyser le sacrifice expiatoire. Assurément, ces sacrifices sont généralement suivis d'une réconciliation avec le dieu ; un repas sacrificiel, une aspersion de sang, une onction rétablissent l'alliance. Seulement, pour Smith, c'est dans ces rites communiels eux-mêmes que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices ; l'idée d'expiation est donc absorbée dans l'idée de communion. Sans doute, il constate, dans quelques formes extrêmes ou simplifiées, quelque chose qu'il n'ose pas rattacher à la communion, une sorte d'exorcisme, d'expulsion d'un caractère mauvais. Mais, suivant lui, ce sont des procédés magiques qui n'ont rien de sacrificiel et il explique avec beaucoup d'érudition et d'ingéniosité leur introduction tardive dans le mécanisme du sacrifice. Or c'est précisément ce que nous ne pouvons accorder. L'un des objets de ce travail est de montrer que l'élimination d'un caractère sacré, pur ou

impur, est un rouage primitif du sacrifice, aussi primitif et aussi irréductible que la communion. Si le système sacrificiel a son unité, elle doit être cherchée ailleurs.

L'erreur de R. Smith a été surtout une erreur de méthode. Au lieu d'analyser dans sa complexité originaire le système du rituel sémitique, il s'est plutôt attaché à grouper généalogiquement les faits d'après les rapports d'analogie qu'il croyait apercevoir entre eux. C'est, d'ailleurs, un trait commun aux anthropologues anglais qui sont préoccupés avant tout d'accumuler et de classer des documents. Pour nous, nous ne voulons pas faire à notre tour une encyclopédie qu'il nous serait impossible de rendre complète et qui, venant après les leurs, ne serait pas utile. Nous tâcherons de bien étudier des faits typiques. Ces faits, nous les emprunterons particulièrement aux textes sanscrits et à la Bible. Nous sommes loin d'avoir sur les sacrifices grecs et romains des documents de la même valeur. En rapprochant les renseignements épars, fournis par les inscriptions et les auteurs, on ne constitue qu'un rituel disparate. Au contraire, nous avons dans la Bible et dans les textes hindous des corps de doctrines qui appartiennent à une époque déterminée. Le document est direct, rédigé par les acteurs eux-mêmes, dans leur langue, dans l'esprit même où ils accomplissaient les rites, sinon avec une conscience toujours bien nette de l'origine et du motif de leurs actes.

Sans doute, alors qu'il s'agit d'arriver à distinguer les formes simples et élémentaires d'une institution, il est fâcheux de prendre pour point de départ de la recherche des rituels compliqués, récents, commentés et probablement déformés par une théologie savante. Mais, dans cet ordre de faits, toute recherche purement historique est vaine. L'antiquité des textes ou des faits rapportés, la barbarie relative des peuples, la simplicité apparente des rites sont des indices chronologiques trompeurs. Il est excessif de chercher dans un chapelet de vers de l'*Iliade* une image approximative du sacrifice grec primitif; ils ne suffisent même pas à donner une idée exacte du sacrifice aux temps homériques. Nous n'apercevons les plus anciens rites qu'à travers des documents littéraires, vagues et incomplets, des survivances partielles et menteuses, des traditions infidèles. — Il est également impossible de demander à la seule ethnographie le schème des institutions primitives. Généralement tronqués par une obser-

vation hâtive ou faussés par la précision de nos langues, les faits enregistrés par les ethnographes ne prennent leur valeur que s'ils sont rapprochés de documents plus précis et plus complets.

Nous ne songeons donc pas à faire ici l'histoire et la genèse du sacrifice et, s'il nous arrive de parler d'antériorité, il s'agira d'antériorité logique et non d'antériorité historique. Ce n'est pas que nous nous refusions le droit de faire appel soit aux textes classiques, soit à l'ethnologie, pour éclairer nos analyses et contrôler la généralité de nos conclusions. Mais, au lieu de faire porter notre étude sur des groupes de faits artificiellement formés, nous aurons, dans les rituels définis et complets que nous étudierons, des ensembles donnés, des systèmes naturels de rites qui s'imposent à l'observation. Ainsi contraints par les textes, nous serons moins exposés aux omissions et aux classifications arbitraires. Enfin, comme les deux religions qui vont constituer le centre de notre investigation sont très différentes, puisque l'une aboutit au monothéisme et l'autre au panthéisme, on peut espérer, en les comparant, arriver à des conclusions suffisamment générales [1].

(1) Nous devons, avant tout, indiquer quels sont les textes dont nous nous servons et quelle est notre attitude critique à leur égard. — Les documents du *rituel védique* se répartissent en : Vedas ou Saṃhitas, Brâhmaṇas et Sûtras. Les Saṃhitras sont les recueils d'hymnes et de formules récités dans les rites. Les Brâhmaṇas sont les commentaires mythologiques et théologiques sur les rites. Les Sûtras sont les manuels rituels. Quoique chacun de ces ordres de textes repose sur l'autre, comme une série de strates successives dont la plus ancienne serait les Vedas (V. Max Muller, *Sanskr. Lit.*, p. 572 sqq.), on peut, avec la tradition hindoue, que les sanscritistes tendent de plus en plus à adopter, les considérer comme formant tous un bloc et se complétant l'un l'autre. Sans leur attribuer de dates précises, même approchées, on peut dire qu'ils sont incompréhensibles les uns sans les autres. Le sens des prières, les opinions des Brahmanes, leurs actes, sont absolument solidaires, et la signification des faits ne peut être donnée que par une comparaison incessante de tous ces textes. Ces derniers se répartissent suivant les fonctions des prêtres qui les emploient, et les divers clans brahmaniques. Nous nous sommes servis des suivants : « Ecoles du récitant » le *Ṛg. Veda* (= R. V.), recueil des hymnes employés par le *hotar* (nous ne voulons pas dire qu'il ne contienne que des hymnes rituels, ni qu'il soit de date récente), édit. Max Muller 2e; traduction Ludwig; et entre autres textes de cette école l'*Aitareya Brâhmaṇa* (= *Ait. B.*) édit. Aufrecht (citée par *Ädh.* et *Khaṇ.*), traduction Haug; et, comme Sûtra l'*Âçvalâyana çrauta sûtra* édit. Bibl. Ind. (= *Âçv. çr. sû.*). — (Ecoles de l'officiant. *a*) Ecole du Yajur-Veda blanc (Vâjasaneyins) avec les textes édités par Weber : *Vâjasaneyi-Saṃhitâ* (= V. S.), veda des formules; *Çatapatha Brâhmaṇa* (= *Çat. Br.*) trad. Eggeling in *Sacred Books of the East* (*S. B. E.*), XXII, XXIII, XLI, XLVI; *Kâtyâyana çrauta sûtra* (= *Kât.*

I

DÉFINITION ET UNITÉ DU SYSTÈME SACRIFICIEL

Mais il importe, avant d'aller plus loin, de donner une définition extérieure des faits que nous désignons sous le nom de sacrifice.

Le mot de sacrifice suggère immédiatement l'idée de consécration et l'on pourrait être induit à croire que les deux notions se confondent. Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux; il est consacré. Mais toutes les consécrations ne sont pas de même nature. Il en est qui épuisent leurs effets sur l'objet consacré, quel qu'il soit, homme ou chose. C'est, par exemple, le cas de l'onction. Sacre-t-on un roi? Seule, la personnalité religieuse du roi est modifiée; en dehors d'elle, rien n'est changé. Dans le sacrifice, au contraire, la consécration rayonne au delà de la chose consacrée;

çr. sû.); — *b*) école du Yajur Veda noir (Taittiriyas) : *Taittiriya Samhitâ* (= *T. S.*) éd. Weber, *Indische Studien*, XI et XII, contient les formules et le Brâhmana; *Taittiriya Brâhmana* (= *T. B.*) contient de même des formules et le Brâhmana; *Âpastamba-çrauta-sûtra* (édit. Garbe) dont nous avons tout particulièrement suivi le rituel. — A ces textes se superposent ceux du rituel domestique, les *grhya sûtras* des diverses écoles (trad. Oldenberg in *S. B. E.* XXIX, XXX). — A côté d'eux se trouve la série des textes atharvaniques (du brahman). *Atharva-Veda* (= *A. V.*) veda des incantations, édit. Whitney et Roth; traductions : choix, Bloomfield in *S. B. E.* XLVIII; livres VIII-XIII, V. Henry. *Kauçika sûtra* (= *Kauç. sû.*), édit. Bloomfield). — Notre étude du rituel hindou eût été impossible sans les livres de M. Schwab et de M. Hillebrandt, et sans l'assistance personnelle de MM. Caland, Winternitz et Sylvain Lévi, maîtres de l'un d'entre nous.

Pour notre étude du sacrifice biblique, nous prendrons pour base le Pentateuque. Nous n'essayerons pas d'emprunter à la critique biblique, les éléments d'une histoire des rites sacrificiels hébreux. D'abord, les matériaux sont, à notre sens, insuffisants. Ensuite, si nous croyons que la critique biblique peut constituer l'histoire des textes, nous refusons de confondre cette histoire avec celle des faits. En particulier, quelle que soit la date de la rédaction du Lévitique et du *Priestercodex* en général, l'âge du texte n'est pas, selon nous, nécessairement l'âge du rite; les traits du rituel n'ont peut-être été fixés que tardivement, mais ils existaient avant d'être enregistrés. Ainsi nous avons pu éviter de poser, à propos de chaque rite, la question de savoir s'il appartenait ou non à un rituel ancien. Sur la fragilité d'un certain nombre des conclusions de l'école critique, V. Halévy, *Rev. Sémitique*, 1898, p. 1 sqq., 97 sqq., 193 sqq., 289 sqq., 1899, p. 1 sqq. — Sur le sacrifice hébreu voir les ou-

elle atteint entre autres la personne morale qui fait les frais de la cérémonie. Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement transformé.

Nous appelons sacrifiant le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets[1]. Ce sujet est tantôt un individu[2] et tantôt une collectivité[3], famille, clan, tribu, nation, société secrète. Quand c'est une collectivité, il arrive que le groupe remplit collectivement l'office de sacrifiant, c'est-à-dire assiste en corps au sacrifice[4]; mais parfois aussi,

vrages généraux : Munk, *Palestine*, Paris, 1845; — Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archaeologie*, 1894, II, p. 138 sqq.; — Benzinger, *Hebräische Archaeologie*, p. 431 sqq., 1894; les ouvrages spéciaux : Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Progr. Halle, 1851; — Riehm, *Uber das Schuldopfer*. Theol. Studien und Kritiken, 1854; — Rinck, *Uber das Schuldopfer*, *ibid.*, 1855; — J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berl., 1858; — Kurtz, *Der Alttestamentliche Opferkultus*, Mitau, 1862; — Riehm, *Der Begriff der Sühne*, Theol. St. Krit., 1877; — Orelli, *Einige Alttestamentl. Prämissen zur Neutest. Versöhnungslehre*, Zeitsch. f. Christl. Wissen. u. Christl. Leben, 1884; — Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die Geschichtliche Entwickelung* des *Pessach und Mazzothfestes*. Inaug. Diss., Bonn. 1884. — Schmoller, *Das Wesen der Sühne in der Alttestam. Opfertora*. Theol. St. u. Krit., 1891; — Folck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum locis*, etc., Progr. Dorpat, 1893; — Br. Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz*, etc., Erfurt, 1893; — Kamphausen, *Das Verhaeltniss des Menschenopfers zur Israelitischen Religion*, 1896. Progr. Univ. Bonn. — Sur les textes évangéliques concernant le sacrifice, voir Berdmore Compton, *Sacrifice*, Lond., 1896.

(1) Le *yajamâna* des textes sanscrits. Remarquons l'emploi de ce mot, participe présent moyen du verbe *yaj* (sacrifier). Le sacrifiant est, pour les auteurs hindous, celui qui attend un retour sur soi de l'effet de ses actes. (Rapprocher la formule védique « nous qui sacrifions pour nous » *ye yajâmahe* de la formule avestique *yazamaide*. (Hillebrandt, *Ritual Litteratur*, p. 11.) — Ces *bénéfices* du sacrifice sont, suivant nous, des contrecoups nécessaires du rite. Il ne sont pas dus à une volonté divine libre que la théologie a, peu à peu, intercalé entre l'acte religieux et ses suites. On comprendra, dès lors, que nous négligions un certain nombre de questions qui impliquent l'hypothèse du sacrifice-don, et l'intervention de dieux rigoureusement personnels.

(2) C'est le cas normal dans le sacrifice hindou, qui est, aussi rigoureusement que possible, individuel.

(3) Par exemple, *Il*. A, 313 sqq.

(4) C'est le cas, en particulier, des sacrifices vraiment totémiques, et de ceux où le groupe remplit lui-même le rôle de sacrificateur, tue, déchire et dévore la victime; enfin d'un bon nombre de sacrifices humains, surtout ceux de l'endocannibalisme. Mais, souvent, le seul fait d'assister suffit.

il délègue un de ses membres qui agit en son lieu et place. C'est ainsi que la famille est généralement représentée par son chef[1], la société par ses magistrats[2]. C'est un premier degré dans cette série de représentations que nous rencontrerons à chacune des étapes du sacrifice.

Toutefois, il y a des cas où le rayonnement de la consécration sacrificielle ne se fait pas directement sentir sur le sacrifiant lui-même, mais sur certaines choses qui tiennent plus ou moins directement à sa personne. Dans le sacrifice qui a lieu lors de la construction d'une maison[3], c'est la maison qui est affectée et la qualité qu'elle a acquise ainsi peut survivre à son propriétaire actuel. Dans d'autres cas, c'est le champ du sacrifiant, la rivière qu'il doit passer, le serment qu'il prête, l'alliance qu'il conclut, etc. Nous appellerons *objets du sacrifice* ces sortes de choses en vue desquelles le sacrifice a lieu. Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le sacrifiant est atteint, lui aussi, en raison même de sa présence au sacrifice et de la part ou de l'intérêt qu'il y prend. L'action rayonnante du sacrifice est ici particulièrement sensible; car il produit un double effet, l'un sur l'objet pour lequel il est offert et sur lequel on veut agir, l'autre sur la personne morale qui désire et provoque cet effet. Quelquefois même, il n'est utile qu'à condition d'avoir ce double résultat. Quand un père de famille sacrifie pour l'inauguration de sa maison, il faut non seulement que la maison puisse recevoir sa famille, mais encore que celle-ci soit en état d'y entrer[4].

On voit quel est le trait distinctif de la consécration dans le sacrifice; c'est que la chose consacrée sert d'intermédiaire entre le sacrifiant, ou l'objet qui doit recevoir les effets utiles du sacrifice, et la divinité à qui le sacrifice est généralement adressé. L'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat. Par là, le sacrifice se distingue de la plupart des faits dési-

(1) Dans l'Inde antique le maître de maison (*gṛhapati*) sacrifie quelquefois pour toute sa famille. Quand il n'est que participant aux cérémonies, sa famille et sa femme (cette dernière assistant aux grands sacrifices), en reçoivent certains effets.

(2) Selon Ezechiel le prince (*naçi* = exilarque) devait faire les frais du sacrifice des fêtes, fournir les libations et la victime. Ezech. XLV, 17; II Chron. XXXI, 3.

(3) Voir plus loin, p. 104.

(4) V. plus loin, p. 104, n. 3. Nous citerons particulièrement les sacrifices célébrés pour l'entrée d'un hôte dans la maison : Trumbull. *Threshold Covenant*, p. 1. sqq.

gnés sous le nom d'alliance par le sang, où se produit, par l'échange du sang. une fusion directe de la vie humaine et de la vie divine[1]. Nous en dirons autant de certains cas d'offrande de la chevelure ; ici encore, le sujet qui sacrifie est, par la partie de sa personne qui est offerte, en communication directe avec le dieu[2]. Sans doute, il y a entre ces rites et le sacrifice des rapports de connexité ; ils doivent pourtant en être distingués.

Mais cette première caractéristique n'est pas suffisante ; car elle ne permet pas de distinguer le sacrifice de ces faits mal définis auxquels convient le nom d'offrandes. En effet, il n'y a pas d'offrande où l'objet consacré ne s'interpose également entre le dieu et l'offrant et où ce dernier ne soit affecté par la consécration. Mais si tout sacrifice est, en effet, une oblation, il y a des oblations d'espèces différentes. Tantôt, l'objet consacré est simplement présenté comme un ex-voto ; la consécration peut l'affecter au service du dieu, mais elle n'altère pas sa nature par cela seul qu'elle le fait passer dans le domaine religieux : celles des prémices qui étaient seulement apportées au temple, y restaient intactes et appartenaient aux prêtres. Dans d'autres cas, au contraire, la consécration détruit l'objet présenté ; dans le cas où un animal est présenté à l'autel, le but que l'on poursuit n'est atteint que quand il a été égorgé, ou mis en pièces, ou consumé par le feu, en un mot, *sacrifié*. L'objet ainsi détruit est la *victime*. C'est évidemment aux oblations de ce genre que doit être réservée la dénomination de sacrifice. On pressent que la différence entre ces deux sortes d'opérations tient à leur inégale gravité et à leur inégale efficacité. Dans le cas du sacrifice, les énergies religieuses mises en jeu sont plus fortes ; de là, leurs ravages.

Dans ces conditions, on doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. Il est arbitraire de restreindre ainsi le sens du mot. Toutes proportions gardées, le mécanisme de la consécration

(1) Sur l'alliance par le sang et la façon dont elle a été rattachée au sacrifice, V. R. Smith, *Rel. of Sem.*, lect. IX. H. C. Trumbull, *The Blood covenant*.

(2) Sur la consécration de la chevelure, V. G. A. Wilken, *Haaropfer* (*Rev. col. Inter.* 1884) ; Rob. Smith, *ib.*, p. 324 sqq. Cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, p. 215.

est le même dans tous les cas ; il n'y a donc pas de raison objective pour les distinguer. Ainsi, la *minḥâ* hébraïque est une oblation de farine et de gâteaux[1] ; elle accompagne certains sacrifices. Or, elle est si bien un sacrifice au même titre qu'eux que le Lévitique ne l'en distingue pas[2]. Les mêmes rites y sont observés. Une portion en est détruite sur le feu de l'autel; le reste est mangé totalement ou en partie par les prêtres. En Grèce[3], certains dieux n'admettaient sur leur autel que des oblations végétales[4]; il y a donc eu des rites sacrificiels qui ne comportaient pas d'oblations animales. On peut en dire autant des libations de lait, de vin ou d'autre liquide[5]. Elles sont sujettes en Grèce[6] aux mêmes distinctions que les sacrifices[7]; il arrive même qu'elles en tiennent lieu[8]. L'identité de ces différentes opérations a été si bien sentie par les Hindous que les objets offerts dans ces différents cas ont été eux-mêmes identifiés. Ils sont tous également considérés comme vivants et traités comme tels. Ainsi, au moment où, dans un sacrifice suffisamment solennel, on concasse les grains, on les supplie de ne pas se venger sur le sacrifiant du mal qu'on leur fait. Lorsqu'on dépose les gâteaux sur les tessons pour les cuire, on les prie de ne pas se briser[9]; lorsqu'on

(1) *Lév.* II, 1 sqq.; VI, 7 sqq.; IX, 4 sqq.; X, 12 sqq.; *Ex.* XXIII, 18; XXXIV, 25; Amos, IV, 5. — La *minḥâ* remplit tellement l'office de tout autre sacrifice que (*Lev.* V, 11) une *minḥâ* sans huile ni encens remplace un *ḥaṭṭât* et porte le même nom. Il est souvent parlé de *minḥâ* dans le sens général de sacrifice (ex. I. R. XVIII, 29, etc.). Inversement, dans l'inscription de Marseille le mot de *zebaḥ* est appliqué comme celui de *minḥâ* à des oblations végétales : C. I. S. 165, l. 12; l. 14; Cf. *id.* 167, l. 9 et 10.

(2) Lév. II.

(3) Aristoph. *Plut.* 659 sqq. — Stengel, *Die Griechischen Kultusalterthümer*, 2e édit., p. 89 sqq.

(4) Porph. *de Abst.*, II, 29. — Diog. Laërt., VIII, 13 (Delos). — Stengel, *ib.*, p. 92. — Pline, *N. H.*, XVIII, 7. — Schol. Pers., II, 48.

(5) Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 230 et suiv. voit même dans les libations de vin et d'huile des rituels sémitiques des équivalents du sang des victimes animales.

(6) K. Bernhardi, *Trankopfer bei Homer*. Progr. d. Kgl. Gymn., z. Leipzig, 1885. — Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Dissert., 1893.

(7) νηφάλια et μελίκρατον. V. Stengel, p. 93, et 111. — Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 583.

(8) Stengel, *ib.*, p. 99. — Une libation d'eau-de-vie a remplacé quelquefois, dans les usages actuels, d'anciens sacrifices. Ex. in P. Bahlmann, *Münsterl. Märchen* (voir Compte rendu), p. 341. Cf. Sartori, *Bauopfer* (voir Compte rendu), p. 25.

(9) Voir les textes cités par Hillebr. *N. V. Opf.*, p. 42, 43.

les coupe, on les implore pour qu'ils ne blessent pas le sacrifiant et les prêtres. Quand on fait une libation de lait (et toutes les libations hindoues se font avec du lait ou l'un de ses produits), ce n'est pas quelque chose d'inanimé qu'on offre, c'est la vache elle-même dans son suc, dans sa sève, dans sa fécondité[1].

Nous arrivons donc finalement à la formule suivante : *Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse*[2].

Pour la brièveté de l'exposition, nous appellerons *sacrifices personnels* ceux où la personnalité du sacrifiant est directement affectée par le sacrifice, et *sacrifices objectifs* ceux où des objets, réels ou idéaux, reçoivent immédiatement l'action sacrificielle.

Cette définition ne délimite pas seulement l'objet de notre recherche, elle nous fixe sur un point fort important : elle suppose, en effet, l'unité générique des sacrifices. Ainsi, comme nous le faisions prévoir, quand nous reprochions à Smith de réduire le sacrifice expiatoire au sacrifice communiel, ce n'était pas pour établir la diversité originelle et

(1) Ces offrandes végétales se sont-elles substituées aux sacrifices sanglants, comme le voulait la formule romaine *in sacris simulata pro veris accipi* (Serv., *Ad Aen.* II, 116 ; Fest., p. 360, b) ? Il était commode sans doute d'imaginer un passage progressif du sacrifice humain au sacrifice animal, puis du sacrifice animal au sacrifice de figurines représentant des animaux et de là, enfin, aux offrandes de gâteaux. Il est possible que, dans certains cas, d'ailleurs mal connus, l'introduction de nouveaux rituels ait produit de ces substitutions. Mais rien n'autorise à généraliser ces faits. Même l'histoire de certains sacrifices présente plutôt une succession inverse. Les animaux de pâte sacrifiés dans certaines fêtes agraires sont des images des démons agraires et non des simulacres de victimes animales. L'analyse de ces cérémonies en donnera plus loin les raisons.

(2) Il résulte de cette définition qu'il y a entre la peine religieuse et le sacrifice (du moins le sacrifice expiatoire) des analogies et des différences. La peine religieuse, elle aussi, implique une consécration (*consecratio bonorum et capitis*) ; elle aussi est une destruction et qui résulte de cette consécration. Les rites sont assez semblables à ceux du sacrifice pour que R. Smith y ait vu un des modèles du sacrifice expiatoire. Seulement, dans le cas de la peine, la manifestation violente de la consécration porte directement sur le sujet qui a commis le crime et qui l'expie lui-même ; dans le cas du sacrifice expiatoire, au contraire, il y a substitution et c'est sur la victime, non sur le coupable que tombe l'expiation. Toutefois, comme la société est contaminée par le crime, la peine est en même temps pour elle un moyen de laver la tache dont elle est souillée. Le coupable remplit donc à son égard le rôle d'une victime expiatoire. On peut dire qu'il y a en même temps peine et sacrifice.

irréductible des systèmes sacrificiels. C'est que leur unité, tout en étant réelle, n'est pas telle qu'il se la représentait.

Mais ce premier résultat paraît en contradiction avec l'infinie variété que semblent présenter, au premier abord, les formes du sacrifice. Les occasions de sacrifier sont innombrables, les effets désirés fort différents, et la multiplicité des fins implique celle des moyens. Aussi a-t-on pris l'habitude, surtout en Allemagne, de ranger les sacrifices en un certain nombre de catégories distinctes : on parle, par exemple, de sacrifices expiatoires (*Sühnopfer*), de sacrifices d'actions de grâce (*Dankopfer*), de sacrifices-demandes (*Bittopfer*), etc. Mais en réalité, les limites de ces catégories sont flottantes, enchevêtrées, souvent indiscernables ; les mêmes pratiques se retrouvent à quelque degré dans toutes. Nous ne prendrons à notre compte aucune des classifications couramment employées ; elles ne résultent pas, à notre avis, d'une recherche méthodique. Sans essayer d'en tenter une nouvelle qui serait exposée aux mêmes objections, nous nous contenterons d'emprunter ici, pour nous faire une idée de la diversité des sacrifices, l'une des classifications données par les textes hindous.

La plus instructive peut-être est celle qui répartit les sacrifices en constants et en occasionnels[1]. Les sacrifices occasionnels sont d'abord les sacrifices sacramentaires (*saṃskâra*), c'est-à-dire ceux qui accompagnent les moments solennels de la vie. Un certain nombre de ces sacrifices font partie du rituel domestique (exposé dans les *gṛhya sûtras*) : ce sont ceux qui

(1) V. Max Müller. *Zeitschr. d. D. Morg. Gesell.* IX, p. LXIII. — *Kât. çr. sû.* 1. 2. 10, 12 et comm. de Mahidh. *ad locum*, surtout à 11, cf. *Kulluka* ad *Manu*, 2, 25. — *Vedânta Sâra*, 7 et suiv. (Ed. Böhtlingk in *Sanskrit-Chresto.* p. 254, 255). Cette classification n'est, semble-t-il, attestée que par des autorités assez récentes, tandis que les autres remonteraient aux plus anciens textes. Mais en fait, elle se trouve bien d'abord dans les collections liturgiques qui distinguent des formules régulières (*yajuṣ*), les formules des rites facultatifs (*Kâmyeṣṭiyajyâs*), et les formules des rites expiatoires (*prayaçcittâni*). Elle se trouve dans les Brâhmanas qui (par exemple le *Taitt. Br.*) consacrent de très longues sections soit aux expiations, soit aux vœux particuliers, et aux sacrifices nécessaires. Enfin les sûtras distinguent constamment les rites en constants (*nityâni*), obligatoires et périodiques, en facultatifs (*Kamyâni*), occasionnels (*naimittikâni*) et expiatoires (*prayaçcittâni*). Ces divisions sont connues aussi bien du rituel solennel que du rituel domestique (V. Oldenberg, *Survey of the contents of the Gṛhyasû* in S. B. E. XXX, p. 306-7). Ces textes contiennent aussi des passages concernant les rites curatifs (*Bhaiṣajyâni*) parallèles à ceux que nous fait connaître le Kauçika sûtra (Adh. III, édit. Bloomf. 1890). De telle sorte que les sacrifices ont bien été, dès le principe, répartis suivant cette division, qui n'est devenue consciente que plus tard.

ont lieu lors de la naissance, de la tonsure rituelle, du départ du pupille, du mariage, etc. D'autres font partie du rituel solennel ; c'est l'onction du roi et le sacrifice qui confère la qualité religieuse et civile qui est considérée comme supérieure à toutes les autres[1]. En second lieu, il y a les sacrifices votifs dont le caractère occasionnel est encore plus marqué[2] ; enfin, les sacrifices curatifs et expiatoires. — Quant aux sacrifices constants (*nityâni*) ou, mieux, périodiques, ils sont attachés à certains moments fixes, indépendants de la volonté des hommes et du hasard des circonstances. Tels sont le sacrifice journalier, le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, les sacrifices des fêtes saisonnières et pastorales, des prémices de fin d'année. Les uns et les autres se retrouvent généralement dans le rituel solennel et dans le rituel domestique, avec les différences que comportent la solennité de l'un et le caractère familial de l'autre.

On voit à combien d'occasions diverses les brahmanes ont fait servir les sacrifices. Mais, en même temps, ils en ont si bien senti l'unité qu'ils ont fait de celle-ci la base de leur théorie. Presque tous les textes du rituel solennel ont le même plan : exposé d'un rite fondamental, que l'on diversifie progressivement pour le faire répondre aux différents besoins[3]. Ainsi les *çrauta sutras* et les *brâhmaṇas* qui les commentent partent de la description générale de l'ensemble des rites qui constituent le sacrifice des gâteaux à la nouvelle et à la pleine lune, et c'est ce schème qu'ils adaptent successivement, en le modifiant suivant les circonstances, à toutes les cérémonies qui comportent un sacrifice de gâteau. C'est ainsi qu'un sacrifice de gâteau constitue la cérémonie essentielle et des fêtes saisonnières, dont les aspects sont déjà si nombreux et variés (sacrifices à la nature, sacrifices de purification, de consommation des premiers grains, etc.), et, aussi, de toute une série de sacrifices votifs[4]. Et il n'y a pas là seulement un arti-

(1) Le *vâjapeya*. Weber, *Sitzber k. k. AK. d. Wiss. z. Berl. Phil. Hist. Cl.* 1892, p. 765 et suiv., et Hillebr., *Vedische Mythologie*, I. 247 (Breslau, 1890).

(2) Par exemple pour obtenir un fils, une longue vie (Hillebr. *Rit. Litt.* § 58 et § 66). Ces sacrifices sont extrêmement nombreux. Plus nombreux même que les textes publiés ne nous les présentent.

(3) Le principe est même tellement rigoureux qu'on expose le rituel du sacrifice avant le rituel de l'établissement de l'autel (V. Hillebr., § 59, *Rit. Litt.* Vorbem.)

(4) Hillebr., *Rit. Litt.*, § 66.

fice d'exposition, mais un sens réel de la souplesse du système sacrificiel. En effet, soit le sacrifice animal solennel. Nous le trouvons isolé ou combiné avec d'autres, dans les cas les plus divers : dans les fêtes périodiques de la nature et de la végétation, et dans des rites occasionnels, lors de la construction de l'autel, dans des rites destinés à racheter la personne. Voici maintenant le sacrifice du soma[1]. Puisque le soma n'est apte au sacrifice qu'au printemps, ce ne peut être qu'une fête périodique[2], et pourtant on le sacrifie pour une multitude de fins qui tantôt dépendent et tantôt sont indépendantes des vœux et des occasions : à chaque printemps, lors de la consécration du roi, pour atteindre un plus haut rang social, pour devenir invulnérable et victorieux, pour échapper à des malheurs qui pourraient devenir chroniques. De même, des rites de sens contraire peuvent avoir le même dessin : des raisons internes ont dû être la cause que la vache stérile, sacrifiée à Rudra, dieu mauvais, par les brahmanes, l'est de la même manière que le bouc aux dieux célestes et bons, Agni et Soma[3].

Le rituel hébreu fournit des exemples non moins frappants de la complexité des rites et de l'identité de leurs éléments. Le Lévitique réduit tous les sacrifices à quatre formes fondamentales : *ŏlâ*, *ḥaṭṭât*, *shelamim*, *minḥâ*[4]. Les noms de deux d'entre elles sont significatifs. Le *ḥaṭṭât* était le sacrifice qui servait particulièrement à expier le péché nommé *ḥaṭṭât* ou *ḥaṭaah*, dont le Lévitique nous donne une définition mal-

(1) Nous traduisons ainsi le mot soma, dans le composé somayajña, comme un nom commun. Le terme est intraduisible, car le mot soma désigne à la fois : la plante victime, le dieu que dégage le sacrifice, et le dieu sacrifié. Cette réserve faite, nous optons.

(2) Le soma en effet ne peut être sacrifié qu'au moment où il est en fleurs, au printemps (V. *Āçvalâyana soma prayoga* in *Mss. Wilson 453*, *Boley*. Oxf. f° 137.

(3) Il y a en effet la plus grande analogie possible entre le rituel du sacrifice de l'animal à Agni-Soma (*Ap. çr. sû.* VII) et le rituel atharvanique de l'étouffement de la *vaçâ* (vache stérile) (*Kauçika sûtra.* 44 et 45). De même dans le rituel domestique les divers sacrifices animaux, y compris celui du taureau expiatoire (voir plus loin, p. 93) sont tellement analogues que les uns ou les autres ont pu, suivant les écoles, servir de thème fondamental à la description (V. Hillebr. *Rit. Litte*, § 44).

(4) Le *Deutéronome* XII, 6, 11, 27, cf. *Lev.* XVII, 8, cf. *Juges* XX, 26, II *Samuel*, VI, 17, etc., ne mentionnent que l'*ôlâ* et le *zebaḥ* ou le *shelamim*. La question de savoir si ces passages se rapportent à des rituels antérieurs ou à des rituels parallèles, n'importe pas à l'objet spécial de notre travail. — Pour la théorie suivant laquelle les sacrifices expiatoires n'ont été introduits que tardivement dans le rituel hébraïque, nous ren-

heureusement bien vague [1]. Le *shelamim* [2] (LXX θυσία εἰρηνική) est un sacrifice communiel, sacrifice d'actions de grâces, d'alliance, de vœu. Quant aux termes *ôlâ* et *minḥâ*, ils sont purement descriptifs. Chacun d'eux rappelle l'une des opérations particulières du sacrifice : le second, la présentation de la victime, dans le cas où elle est de nature végétale, le premier, l'envoi de l'offrande à la divinité [3].

Cette simplification du système des sacrifices [4] est sans doute le résultat d'un classification trop particulière, et trop arbitraire d'ailleurs, pour servir de base à une étude générale du sacrifice. Mais à vrai dire, ces quatre formes typiques ne sont pas, ou tout au moins ne sont plus des types réels de sacrifices, mais des sortes d'éléments abstraits où l'un des organes du sacrifice se trouve particulièrement développé et qui peuvent toujours entrer dans des formules plus complexes. Le rituel a décomposé les cérémonies auxquelles donnait lieu chaque occasion de sacrifier en une pluralité de sacrifices simples ou qu'on considérait comme tels. Par exemple, le

voyons simplement au résumé de Benzinger, *Hebraische Archaeologie*, p. 441 et p. 447 sqq. Le passage I *Sam*. III, 14 est trop vague pour que l'on en puisse rien conclure contre l'existence du *ḥaṭṭât*. En tout cas il est impossible d'admettre que les sacrifices expiatoires soient des transformations de l'amende pécuniaire.

(1) *Lév.*, IV, 2.

(2) *Shelamim* = *zebaḥ shelamim*. Sur l'équivalence des *zebaḥim* et de *zebaḥ shelamim*, voir Benzinger, *loc. cit.*, p. 135.

(3) Nous nous rattachons dans la traduction du mot *ôlâ* à l'interprétation traditionnelle fondée d'ailleurs sur l'expression biblique « il fit monter l'*ôlâ* (la montée). » — Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1898, p. 599. — Sur le *âvon* et son expiation, voir Halévy, *Revue sémitique*, 1898, p. 49. — Une autre sorte de péché dont le rituel a prévu l'expiation, le *asham* (*Lévitique*, *V*), ne parait pas avoir donné lieu à une forme spéciale de sacrifice. Il arrive que le sacrifice qui l'expie soit désigné par le nom de *asham* mais d'après *Lév. V* la cérémonie expiatoire se compose d'*ḥaṭṭât* et d'*ôlâ*; *Lév. VII*, 2-7 identifie le *ḥaṭṭât* et le *asham*; cf. *Nombres*, V, 9 sqq. Pourtant *Ezéch*. XL, 39 ; XLII, 13 ; XLVI, 20 distingue formellement les deux sacrifices.

(4) L'Inscription de Marseille (*C. I. S.*, I, 165) présente une réduction analogue des divers sacrifices à trois sacrifices types : 1° Le *kalil* qui équivaut à l'*ôlâ* hébraïque ; 2° le *sauat*, *sacrificium laudis* ou *orationis*, qui équivaut au *shelamim* ; 3° le *shelem-kalil*. La ligne 11 mentionne seule deux sacrifices particuliers le *shasaf* et le *ḥazut* (V. *C. I. S.*, t. I, p. 233). — Le *Shelem-kalil*, doit-il être considéré comme une juxtaposition de sacrifices ? V. A. Barton, *On the sacrifices Kalil and Shelem-kalil in the Marseille Inscription*. Proc. Am. Or. Soc. 1894. p. LXVII-LXIX. — L'inscription 167 (Carthage) ne distingue que *Kelilim* et *Sauat*. Cf. Clermont-Ganneau, *Inscription Nabatéenne de Kanatha*, in *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1898, p. 597-599.

sacrifice de l'ordination du grand prêtre[1] se compose d'un *ḥaṭṭât*, sacrifice expiatoire, d'une *ôlâ*, sacrifice où la victime était brûlée tout entière et d'un sacrifice du bélier des consécrations qui est un *Zebaḥ shelamim*, sacrifice communiel. Le sacrifice pour la purification des accouchées, comprend un *ḥaṭṭât* et une *ôlâ*[2]. Le sacrifice pour la purification du lépreux comporte des rites analogues à ceux de la consécration du prêtre[3]. Voilà donc deux sacrifices dont l'un paraît être expiatoire et l'autre plutôt communiel, qui aboutissent à des rites semblables. Ainsi, même ces deux idées irréductibles d'expiation et de communion, de communication d'un caractère sacré ou d'expulsion d'un caractère contraire, ne peuvent pas fournir la base d'une classification générale et rigoureuse des sacrifices. Peut-être chercherions-nous en vain des exemples de sacrifice expiatoire où ne se glisse aucun élément communiel ou de sacrifices communiels qui ne ressemblent par aucun côté à des sacrifices expiatoires[4].

Car, non seulement dans les sacrifices complexes, mais même dans les sacrifices élémentaires du Pentateuque, nous retrouvons la même ambiguïté. Le *zebaḥ shelamim*[5] est un sacrifice communiel; et pourtant, certaines parties de la victime (le sang, la graisse, quelques viscères) sont toujours réservées, détruites ou interdites. Un membre est toujours mangé par les prêtres. La victime du *ḥaṭṭât* peut être attribuée tout entière aux prêtres[6]; à défaut du sacrifiant, les sacrificateurs communient. Dans le *ḥaṭṭât* célébré pour la consécration ou la purification du temple ou de l'autel, le sang de la victime sert à oindre les portes et les murs. Ce rite leur communique la consécration[7]. Or un rite du même genre se retrouve dans le *zebaḥ shelamim* de l'ordination; une

(1) *Ex.* XXIX. — *Lév.* VIII.

(2) *Lév.* XII, 6.

(3) *Lév.* XIV. — A rapprocher *Lév.* XIV, 7, de *Ex.* XXIV, 20.

(4) Les sacrifices grecs se laissent diviser assez facilement en sacrifices communiels et en sacrifices expiatoires, sacrifices aux dieux infernaux et sacrifices aux dieux du ciel; ils sont classés de cette façon dans l'excellent manuel de Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*. Cette classification n'est juste qu'en apparence.

(5) *Lév.*, IV, VII, 14; IX, 21, etc.

(6) *Lév.* X, 16.

(7) *Ezech.* XLIII, 19 sqq.; XLV, 19. Cf. purification du lépreux, *Lév.* XIV, 7.

onction de sang toute semblable est faite sur Aaron et ses fils[1].

Ces exemples montrent quelle affinité présentent des pratiques qui, par la nature de leur objet et de leurs résultats, semblent être les plus opposées. Il y a continuité entre les formes du sacrifice. Elles sont à la fois trop diverses et trop semblables pour qu'il soit possible de les diviser en groupes trop caractérisés. Elles ont toutes le même noyau; et c'est là ce qui fait leur unité. Ce sont les enveloppes d'un même mécanisme que nous allons maintenant démonter et décrire.

II

LE SCHÈME DU SACRIFICE

L'entrée

Nous ne pouvons évidemment songer à dessiner ici un schème abstrait du sacrifice qui soit assez complet pour convenir à tous les cas connus; la variété des faits est trop grande. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est d'étudier des formes déterminées de sacrifice, assez complexes pour que tous les moments importants du drame y soient réunis, et assez bien connues pour qu'une analyse précise en puisse être faite. Le sacrifice qui nous paraît le mieux répondre à cette condition est le sacrifice animal hindou védique. Nous n'en connaissons pas, en effet, dont le détail soit mieux expliqué. Tous les personnages sont très nettement présentés, au moment de leur introduction et de leur sortie aussi bien que dans le cours de l'action. De plus, c'est un rite amorphe; il n'est pas orienté dans un sens déterminé, mais il peut servir aux fins les plus diverses. Il n'en est donc pas qui se prête mieux à la recherche que nous voulons entreprendre. C'est pourquoi nous en ferons la base de notre étude, sauf à grouper autour de cette ânalyse d'autres faits, empruntés soit à l'Inde elle-même soit à d'autres religions.

Le sacrifice est un acte religieux qui ne peut s'accomplir que dans un milieu religieux et par l'intermédiaire d'agents essentiellement religieux. Or, en général, avant la cérémonie, ni le sacrifiant, ni le sacrificateur, ni le lieu, ni les instru-

(1) *Ex.* XXIX, 20.

ments, ni la victime, n'ont ce caractère au degré qui convient. La première phase du sacrifice a pour objet de le leur donner. Ils sont profanes; il faut qu'ils changent d'état. Pour cela, des rites sont nécessaires qui les introduisent dans le monde sacré et les y engagent plus ou moins profondément, suivant l'importance du rôle qu'ils auront ensuite à jouer. C'est ce qui constitue, suivant l'expression même des textes sanscrits[1], *l'entrée dans le sacrifice*.

1° *Le sacrifiant*. — Pour étudier la manière dont ce changement d'état se produit chez le sacrifiant, prenons tout de suite un cas extrême, presque anormal, qui n'appartient pas au rituel du sacrifice animal, mais où les rites communs sont comme grossis et, pour cette raison, plus facilement observables. C'est celui de la *dîkṣâ*, c'est-à-dire de la préparation du sacrifiant au sacrifice du soma[2]. — Dès que les prêtres sont choisis, toute une série de cérémonies symboliques commencent pour le sacrifiant, qui vont progressivement le dépouiller de l'être temporel qu'il était, pour le faire renaître sous des espèces entièrement nouvelles. Tout ce qui touche aux dieux doit être divin; le sacrifiant est obligé de devenir dieu lui-même pour être en état d'agir sur eux[3]. Pour cela,

(1) Le principe de l'entrée dans le sacrifice est constant dans le rituel. Il est remarquablement exprimé dans le sacrifice du *soma* où nous avons la *prâyaṇîyeṣṭi*, le sacrifice d'entrée, répondant exactement à l'*udayaṇîyeṣṭi*, sacrifice de sortie. *Çat. Br.* 3, 2, 3, 1; 4, 5, 1, 1. — Cf. *Ait. Br.* 4, 5, 1 et 2. — Cf. *Taitt.* 5, 6, 1, 5, 3, 4. — Généralement de simples rites de consécration directe suffisent à préparer les sacrifices. Mais nous voyons qu'il y a des cas où le sacrifice principal est précédé de sacrifices préliminaires. Ainsi : les « *praecidaneae* » romaines (Gell. 4, 6, 7). Les προθύματα ne sont pas du même genre (Eur. *Iph. A.*, 1310-1318. Cf. Paton, *Cos.* 38-17), mais d'autres sacrifices y correspondaient : Paton, *Cos.* 38, 12.

(2) Sur la *dîkṣâ*, v. Bruno-Lindner. *Die Dîkṣâ oder Weihe für das Somaopfer* Leipz. 1878. Etudie seulement les textes théologiques, et les compare. Ces textes du *Çat. Br.*, de l'*Ait. Br.*, de la *Taitt. saṃ.* sont d'ailleurs réellement complets sur la question. — Oldenberg. *Rel. d. ved.* p. 398, sqq. M. Old. voit dans la *dîkṣâ* un rite d'ascétisme comparable à ceux du shamanisme. Il n'attache pas de valeur au symbolisme des cérémonies et le croit de date récente. M. O. semble avoir réellement mis en lumière un côté des faits; mais son explication se laisse fort bien concilier avec la nôtre. — Pour l'ensemble des textes brahmaniques v. S. Lévi. *Doctr.*, p. 103-106. Pour la traduction du mot *dîkṣâ*, nous nous rattachons à l'opinion de M. Weber, *Vâjapeya* (*loc. cit.*, p. 778). La dîkṣâ n'est que vaguement indiquée au *Ṛg veda*, et n'avait pas à l'être. Elle a une place prépondérante dans tout le reste de la littérature védique. Le succès de ce rite, d'ailleurs fort bien conservé, a été très grand dans les rituels puraniques et tantriques.

(3) V. S. Lévi, *ib.*, p. 103.

on lui bâtit une hutte spéciale, étroitement fermée; car le *dîkṣita* est un dieu et le monde des dieux est séparé de celui des hommes[1]. On le rase, on lui coupe les ongles[2], mais à la façon des dieux, c'est-à-dire dans un ordre inverse de celui que suivent habituellement les hommes[3]. Après qu'il a pris un bain purificatoire[4], il revêt un vêtement de lin tout neuf[5]; indiquant par là qu'une nouvelle existence va commencer pour lui. Puis, à la suite de différentes onctions[6], on le recouvre de la peau de l'antilope noire[7]. C'est le moment solennel où le nouvel être s'éveille en lui. Il est devenu fœtus. Il se voile la tête et on lui fait fermer le poing[8], car l'embryon dans ses enveloppes a le poing fermé; on le fait aller et venir autour du foyer comme le foetus s'agite dans la matrice. Il reste dans cet état jusqu'à la grande cérémonie de l'introduction du soma[9]. Alors, il ouvre les poings, il se dévoile, il est né à l'existence divine, il est dieu.

Mais sa nature divine une fois proclamée[10] lui confère les droits et lui impose les devoirs d'un dieu, ou tout au moins d'un saint. Il ne doit pas avoir de rapports avec les hommes des castes impures, ni avec les femmes; il ne répond pas à qui

(1) *T. S.* 6, 1, 1, 1.

(2) De ce rite, répandu dans la plupart des religions, les textes hindous donnent une excellente interprétation; les cheveux, les sourcils, la barbe, les ongles des mains et des pieds sont la « partie morte », impure du corps. On les coupe pour se rendre pur. *T. S.* 6, 1, 1, 2.

(3) S. Lev., *ib.*, p. 87, 88. *T. S.* 6, 1, 1, 5. — *Çat. Br.* 3, 1, 2, 4. 5.

(4) C'est le rite de l'*apsudîkṣâ* (*Âp. çr. sû.* X, 6, 15 sqq) qui symbolise à la fois sa purification (voir le mantra *T. S.* 1, 2, 1, 1 = *V. S.* 4, 2, a = *R. V.* 10, 17, 10 et *A. V.* 6, 51, 2) et sa nouvelle conception. Voici la série des symboles suivant l'*Ait. Br.* 1, 3, 1 sqq. « Le bain signifie sa conception, la hutte est sa matrice; le vêtement l'amnion, la peau de l'antilope noire le chorion », etc. Les écoles varient d'ailleurs légèrement sur les diverses significations des différents rites, et sur leur ordre.

(5) *Âp. çr. sû.* X, 6, 6. Le mantra est *T. B.* 3, 7, 7, 1. Cf. *V. S.* 4, 2, c. et *Çat. Br.* 3, 1, 2, 20.

(6) *Âp. çr. sû.* X, 6, 11 sqq. X, 7, 1 sqq. *T. S.* 6, 1, 1, 4. 5, etc.

(7) *Âp. çr. sû.* X, 8, 11, 12. Cette peau d'antilope est selon certains textes (*Ait. Br. loc. cit.* et *Çat.* 3, 2, 1, 2, l'une des membranes de l'embryon dieu qu'est le *didikṣamâna*, celui qui s'initie. D'autres textes, d'égale valeur (*T. S.* 6, 1, 3, 2) disent qu'il s'agit simplement de revêtir le sacrifiant de la peau de l'animal brahmanique, afin de lui faire acquérir la qualité de brahmane.

(8) *Âp. çr. sû.* X, 11, 2.

(9) *Âp.* X, 9, 10. *T. S.* 6, 1, 3, 3. — Cf. Web. *Ind. st.* X, p. 358, n. 4.

(10) *Âp.* X, 11, 5 sqq. — *T. S.* 6, 1, 4, 3.

l'interroge; on ne le touche pas[1]. Étant un dieu, il est dispensé de tout sacrifice. Il ne prend que du lait, nourriture de jeûne. Et cette existence dure de longs mois jusqu'à ce que son corps soit devenu diaphane. Alors, ayant comme sacrifié son ancien corps[2], parvenu au dernier degré de la surexcitation nerveuse, il est apte à sacrifier et les cérémonies commencent.

Cette initiation compliquée, à long terme, requise pour des cérémonies d'une gravité exceptionnelle, n'est, il est vrai, qu'un grossissement. Mais on la retrouve, quoique avec une moindre exagération, dans les rites préparatoires du sacrifice animal ordinaire. Dans ce cas, il n'est plus nécessaire que le sacrifiant soit divinisé; mais il faut toujours qu'il devienne sacré. C'est pourquoi, là aussi, il se rase, se baigne, s'abstient de tout rapport sexuel, jeûne, veille etc.[3]. Et même pour ces rites plus simples, les interprétations qu'en donnent les prières qui les accompagnent et les commentaires brahmaniques, en disent clairement le sens. Nous lisons dès le commencement du Çatapatha Brâhmaṇa. « (Le sacrifiant) se rince la bouche.... Car, avant cela, il est impropre au sacrifice... Car les eaux sont pures. Il devient pur à l'intérieur...

(1) *Âp.* X, 11, 7 sqq. X, 12, 1, 13-18.

(2) Son *âtman*, son individu. Il est devenu une « offrande aux dieux » *Ait. Br.* 6, 3, 9. 6, 9, 6. *Çat.* 3, 3, 4, 21. — *Âp. çr. sû.* X, 14, 10. « C'est ce qui est expliqué au Brâhmaṇa. Quand ce *dikṣita* devient maigre il devient pur (*medhyo*, sacrificiel). Quand il n'y a plus rien il devient pur. Quand la peau touche les os, il devient pur. C'est gras qu'il est initié, c'est maigre qu'il sacrifie. Ce qui de ses membres est absent, il l'a sacrifié. » Le sacrifiant a, par le jeûne, dépouillé autant que possible son corps mortel, pour revêtir une forme immortelle. — On voit comment les pratiques ascétiques ont pris place dans le système du sacrifice Hindou. (V. S. Lévi, *ib.* p. 83, n. 1. Cf. p. 54). Développées dès ce moment, elles ont pu devenir, dans le Brahmanisme classique, dans le jaïnisme, dans le bouddhisme, le tout du sacrifice. L'individu qui sacrifie se sacrifie. Par exemple, le jeûne bouddhique *upoṣadha* correspond exactement au jeûne *upavasatha*, de la nuit *upavasatha* du sacrifice ordinaire, lequel correspond au jeûne du *dikṣita*. (V. *Çat. Br.* 1, 1, 1, 7. Le rapprochement est de M. Eggeling *ad loc.* S. *B. E.* XII. Cf. *ib.* 2, 1, 4, 2, etc. sur le jeûne de la dikṣâ, *ib.* 3, 2, 2, 10. 19). Dès le *Çat. Br.* les vertus de l'ascétisme sont considérées comme aussi grandes que celles du sacrifice (*ib.* 9, 5, 1, 1-7, etc.). — Nous n'avons pas besoin de faire remarquer l'analogie qu'il y a ici avec les pratiques sémitiques, grecques et chrétiennes. Le jeûne sacrificiel du Kippour est devenu le modèle des autres jeûnes judaïques. Ces actions préparatoires sont devenues, souvent, le type du sacrifice de soi. — L'ascétisme préalable du sacrifice est, dans bien des cas, devenu le sacrifice entier.

(3) Hillebr. *Neu-u. Vollm. opf.* p. 3, 4. Cf. *Çat. Br.* 1, 1, 1, 7 sqq. et passages cités, note préc. Cf. Schwab, *Thieropf.* p. XXII, 39.

Il passe du monde des hommes dans le monde des dieux »[1].

Ces rites ne sont pas particuliers aux Hindous : le monde sémitique, la Grèce et Rome en fournissent également des exemples. Un certain degré de parenté avec le dieu est d'abord exigé de ceux qui veulent être admis au sacrifice[2]. Aussi l'étranger en est-il généralement exclu[3] ; à plus forte raison, les courtisanes, les esclaves[4], souvent les femmes[5]. De plus, la pureté momentanée est requise[6]. L'approche de la divinité est redoutable à qui n'est pas pur ;[7] lorsque Iahwe va paraître sur le Sinaï, le peuple doit laver ses vêtements et rester chaste[8]. De même, le sacrifice est précédé d'une purification plus ou moins longue[9]. Elle consiste principalement en aspersions d'eau lustrale et en ablutions[10] ; quelquefois, le sacrifiant doit jeûner[11] et se purger[12]. Il doit revêtir des vêtements propres[13] ou même des vêtements spéciaux[14] qui lui

(1) *Çat. Br.* 1, 1, 1, 1 sqq.

(2) *Nomb.* IX, 14 ; XV, 13-15, 29. — Cf. Paus. II, 27, 1 ; Eur. *El.* 795 ; *C. I. A.* II, 582, 583.

(3) Les incirconcis ne peuvent paraître aux cérémonies du culte. *Ezéch.* XLIV, 7. Cf. *Ex.* XII, 43, 45, 48 ; *Lév.* XXII, 10, 12, 13. — Hérod. VI, 6. — Dittenb. *Syllog.* 358, cf. 373, 26. — Dans l'Inde classique et même védique, seuls les membres des trois castes supérieures ont le droit de sacrifier.

(4) Athénée, IV, p. 149 C. ; VI, p. 262 C.

(5) Dittenb. 373, 9. Fest. p. 82. Lamprid. *Elagab.* 6. Cat. *R.R.* LXXXIII dans le sacrifice à Mars Silvanus ; — Les cas d'expulsion des femmes lors des cérémonies sont fort nombreux.

(6) *Lev.* VII, 19-21 ; II *Chron.* XXX, 17, à propos du sacrifice de la Pâque. — Cf. *C. I. G.* 3562. — Cependant certaines impuretés n'écartaient pas de certains sacrifices ; ex. *Nomb.* IX, 10. — Cf. *Od.* O. 222 sqq.

(7) *Ex.* XIX, 22.

(8) *ib.* XIX, 10 sqq. *Nomb.* XI, 18-25. Les interdictions de rapports sexuels à l'occasion d'une cérémonie quelconque sont d'ailleurs un principe religieux presque constant.

(9) Cf. Paus. X, 32, 9. Panégyrie de Tithorea.

(10) *Gen.* XXXV, 2 ; *Ex.* XIX, 4 ; XL, 12 ; *Lév.* VIII, 6 ; *Nomb.* VIII, 7. — Stengel. *Griech. Kult. Alt.* p. 97. — Marquardt. *Hdb. d. Röm. Alt.* VI, p. 248, n. 7. — *Il.* A. 313 sqq.

(11) *Lév.* XXIII, 27, 32 : jeûne du Kippour. *Nomb.* XXIX, 7. — Cf. le jeûne du communiant et du prêtre avant la messe catholique.

(12) Voir certains exemples in Frazer. *Gold. B.* II, 76.

(13) *Gen.*, XXXV, 2 ; *Ex.* XXIX, 8 ; XL. 14 ; *Lév.* VIII, 13 (consécration d'Aaron) Cf. Paus. II, 35, 4. Procession des *Chthonia* d'Hermione. — Plut. *Cons. ad Apol.* 33, p. 119. — L'usage de vêtements spéciaux, le barbouillage du corps ou de la figure, font partie du rituel de presque toutes les fêtes connues.

(14) Porph. *V. Pyth.* 17.

donnent un commencement de sainteté. Le rituel romain prescrivait généralement l'usage du voile, signe de séparation et, partant, de consécration [1]. La couronne que le sacrifiant portait sur la tête, en même temps qu'elle écartait les mauvaises influences, le marquait d'un caractère sacré [2]. Le sacrifiant complétait quelquefois sa toilette en se rasant la tête et les sourcils [3]. Toutes ces purifications [4], lustrations, consécrations, préparaient le profane à l'acte sacré, en éliminant de son corps les vices de sa laïcité, en le retranchant de la vie commune et en l'introduisant pas à pas dans le monde sacré des dieux.

2° *Le sacrificateur.* — Il y a des sacrifices où il n'y a pas d'autres acteurs que le sacrifiant et la victime. Mais, généralement, on n'ose pas approcher des choses sacrées directement et seul ; elles sont trop graves et trop hautes. Un intermédiaire ou, tout au moins, un guide est nécessaire [5]. C'est le prêtre. Plus familier avec le monde des dieux où il est à demi engagé par une consécration préalable [6], il peut l'aborder de plus près et avec moins de crainte que le laïque, taché peut-être de souillures inconnues. En même temps, il évite au sacrifiant des erreurs funestes. Quelquefois même le profane est exclu formellement du sanctuaire et du sacrifice [7]. Le prêtre est

(1) S. Reinach, *Le voile de l'oblation*, 1897, p. 5 sqq.

(2) Stengel, *loc. cit.* p. 98. — Ménandre, *Le Laboureur*, v. 8 (*Rev. des Ét. grecques* 1898, p. 123). — E. Samter, *Römische Sühnriten* (*Philologus* 1897, p. 393 sqq.). — Fest. p. 117.

(3) Ex : *Nomb.* VIII, 7. — Lucien, *De Dea Syria*, 55.

(4) Sur l'ensemble des cérémonies préparatoires (*ihrâm* = sanctification), aux anciens sacrifices correspondant aux pèlerinages actuels de la Mecque. V. Wellh. *Reste des Arab. Heidenthums*, p. 79 sqq. Les pèlerinages à Hiérapolis présentaient les mêmes pratiques. (Lucien, *loc. cit.*) De même pour les pèlerins de l'ancien Temple. *Jér.* XLI, 5. Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem.* p. 333, p. 481 (note additionnelle).

(5) Les cas qui ne sont pas empruntés au rituel domestique et où le sacrifiant officie lui-même sont assez rares dans les religions que nous étudions. En Judée il n'y avait que le sacrifice de la Pâque où l'on pût, en l'absence de tout Lévite ou Cohen et en dehors de Jérusalem, tuer une victime. — En Grèce, par exemple, le sacrifice à Amphiaraos (Oropos) peut être présenté par le sacrifiant en l'absence du prêtre (*C. I. G. G. S.* 235). — Dans le rituel hindou, personne, s'il n'est brahmane, ne peut sacrifier sur les trois feux du grand sacrifice. La présence du brahmane n'est pas exigible, au contraire, dans le culte familier (Hillebr. *Ritual Litteratur*, p. 20).

(6) *Ex.* XXIX. — *Lév.* VIII. — *Nomb.* VIII.

(7) *Ezech.* XLIV, 9, 11.

donc, d'une part, le mandataire du sacrifiant[1] dont il partage l'état et dont il porte les fautes[2]. Mais, d'un autre côté, il est marqué d'un sceau divin[3]. Il porte le nom[4], le titre[5] ou le costume[6] de son dieu ; il est son ministre, son incarnation même[7], ou tout au moins le dépositaire de sa puissance. Il est l'agent visible de la consécration dans le sacrifice ; en somme, il est sur le seuil du monde sacré et du monde profane et il les représente simultanément. Ils se rejoignent en lui.

Par suite de ce caractère religieux, on pourrait croire que lui du moins peut entrer dans le sacrifice sans initiation préalable. C'est en effet ce qui se passait dans l'Inde. Le Brahmane arrivait avec sa nature presque divine ; il n'avait donc pas besoin d'une consécration spéciale, sauf dans des circonstances extraordinaires[8] ; car il y a des rites qui exigent du sacrificateur, comme du sacrifiant, une préparation préalable. Elle diffère seulement de celle que nous avons décrite à propos du laïque en ce qu'elle est généralement

(1) II *Chron.* XXX, 17. Les Lévites sacrifient la Pâque pour les impurs. — En l'absence du sacrifiant hindou, on pouvait accomplir pour lui certains rites essentiels (Hillebrandt, *Neu-und Vollmondsopfer*, p. 146, n° 7).

(2) *Ex.* XXVIII, 38. — *Nomb.* XVIII, 1, 2, 3.

(3) Ces deux caractères sont bien marqués en ce qui concerne le brahmane. D'une part il est tellement le délégué du sacrifiant qu'il devient le maître de sa vie (voy. Sylv. Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, p. 12). D'autre part, il est tellement le délégué des dieux qu'on le traite souvent comme tel, lorsqu'on l'invite au sacrifice, lorsqu'il reçoit sa part sacerdotale (voy. plus bas p. 82, n. 6). Sur le caractère du Brahmane dans le rituel, voy. Weber. *Ind. Stud.* X, p. 135. Cf. *Çat. Br.* 1, 7, 1, 5 où les brahmanes sont appelés dieux humains.

(4) Culte d'Attis et de Cybèle, voy. Frazer, *Gold. B.* I, p. 300. — Paus. VIII, 13, 1. Cf. Frazer, *Pausanias*, t. IV, p. 223 ; t. V, p. 261. — Back, *De Græcorum cærimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur.* (Berl. 1883).

(5) Paus. VI, 20, 1.

(6) Paus. VIII, 15, 3. (Culte de Déméter à Phénée en Arcadie). — Polyaen. VIII, 59. (Culte d'Athèné à Pellène). — V. Samter, *Römische Sühnriten, die Trabea* (*Philologus*, 1897, LVI, p. 393) pour le vêtement du prêtre romain. Pourtant, selon Macrobe III, 6, 17, on sacrifie la tête voilée à l'*Ara Maxima*, « ne quis in æde dei habitum ejus imitetur ».

(7) Cf. Frazer, *Gold. B.* I, p. 286, 388, 343, 368, 370. II, p. 2, 27. — Höfler, *Corr. Bl. d. deut. Gesell. f. Anthr.* 1896, 5.

(8) Au cas où le brahmane était lui-même sacrifiant, et au cas d'un *sattra*, session rituelle, grand sacrifice où les prêtres étaient soumis à la *dikṣâ* en même temps que le sacrifiant, roi ou grand homme. — Dans tous les autres cas, il n'y a de prescrites pour le brahmane que de petites lustrations : se rincer la bouche, se laver les mains, etc. Ce rite était toujours obligatoire quand on avait fait mention de puissances mauvaises (*Çankhâyana-gṛhya-sûtra* I, 10, 9 ; *Kâty. çr. sû.* I, 10, 14).

moins complexe. Comme le prêtre est naturellement plus proche du monde sacré, des opérations plus simples suffisent pour l'y faire entrer tout entier.

Chez les Hébreux, bien que le prêtre fût ordonné, il avait besoin, pour pouvoir sacrifier, de prendre quelques précautions supplémentaires. Il devait se laver avant d'entrer dans le sanctuaire[1]; il devait, avant la cérémonie, s'abstenir de vin et de boissons fermentées[2]. Il revêtait des vêtements de lin[3] qu'il quittait aussitôt après le sacrifice[4]. Il les déposait dans un endroit consacré; car ils étaient déjà par eux-mêmes une chose sainte et redoutable dont le contact était dangereux aux profanes[5]. Le prêtre lui-même, dans son commerce, pourtant habituel, avec le divin, était sans cesse menacé de la mort surnaturelle[6] qui avait frappé les deux fils d'Aaron[7], ceux d'Héli[8] ou les prêtres de la famille de Baithos[9]. En augmentant sa sainteté personnelle[10], il se facilitait l'abord difficile du sanctuaire, il se donnait des sauvegardes.

Mais il ne se sanctifiait pas seulement pour lui-même; il se sanctifiait aussi pour la personne ou pour la société au nom de laquelle il agissait. Il devait même prendre d'autant plus de précautions qu'il exposait, en même temps que lui-même, ceux dont il était le substitut. C'est ce qui était particulièrement marqué à la fête du Grand Pardon[11]. En ce jour, en

(1) *Ex.* XXX, 20, 21. Cf. Rawlinson, *W. A. I.* 23, 1, 15 pour les mains. Le lavage des mains du prêtre et des fidèles est en usage dans la synagogue comme dans le rituel catholique.

(2) *Lév.* X, 9. — *Ezech.* XLIV, 21. — Jos. *Ant.* 3, 12, 2; *Bell. Jud.* 5, 5, 7. — Phil. *De Ebr.* p. 377 sqq. M.

(3) *Lév.* VI, 3; XVI, 4, 32. — Cf. *Ex.* XXVIII, 40, 42.

(4) *Lév.* VI, 4; XVI, 23. — *Ezech.* XLIV, 19.

(5) *Ex.* XXVIII, 35. — *Ezech.* XLII, 11-14 (le texte des LXX est préférable).

(6) *Ex.* XXVIII, 43; XXX, 20, 21.

(7) *Lev.* X, 1 sqq.

(8) I *Sam.* IV, 11.

(9) Voy. le récit légendaire in *Gem.* ad *Talm. J.* Traité *Yoma*, I, 1, 5 (Schwab, trad.) qui dit qu'un grand prêtre qui ferait une hérésie rituelle au jour du Kippour, mourrait sur-le-champ, que des vers sortiraient alors de son nez, un sabot de pied de veau de son front, comme il était arrivé aux prêtres de la famille de Baithos.

(10) Cf. *Tossifta Soukka*, III, 16.

(11) Nous nous servons de la Mischnâ et du Talmud de Jérusalem (nous renvoyons pour plus de commodité à la trad. Schwab), *Traité Yoma*, ch. II, III, Schwab, V, p. 155. V. à ce sujet : J. Derenbourg, *Essai de Restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim*. Rev. Etudes Juives, VI. 41. — Houtsma, *Over de Israelitische Vastendagen*. Versl. Med. d. k. AK. v. Wet. Afdeel. Letterk. 1897. Amsterdam.

effet, le grand-prêtre représente le peuple d'Israël. Il pardonne à la fois pour lui et pour Israël, pour lui et sa famille avec le taureau, pour Israël avec les deux boucs [1]. C'est à la suite de cette expiation qu'il pénètre, faisant fumer l'encens, derrière le voile du Saint des Saints [2] où il trouve Dieu dans le nuage. D'aussi graves fonctions nécessitaient des préparations toutes spéciales, en rapport avec le rôle quasi divin que le prêtre remplissait. Les rites ressemblent, toutes proportions gardées, à ceux de la dîkṣâ dont nous parlions tout à l'heure. Sept jours avant la fête, le grand prêtre s'isole de sa famille [3], il se tient dans la cellule des *paredri* (des assesseurs) [4]. Comme le sacrifiant hindou, il est l'objet de toutes sortes de soins. La veille, on l'entoure de vieillards qui lui lisent la section de la Bible où est exposé le rituel du Kippour. On ne lui donne que peu à manger ; après quoi, on le conduit dans une chambre spéciale [5] où on le laisse après lui avoir fait jurer de ne rien changer aux rites. « Puis, en pleurant, lui et eux, ils se séparaient [6]. » Toute la nuit, il doit veiller [7], car le sommeil est un moment pendant lequel des souillures involontaires peuvent être contractées [8]. Ainsi tout le rituel pontifical tend vers le même but : donner au

(1) *Lév.* XVI.

(2) *Ib.* 2.

(3) *Talm. J. Yoma* (Schwab, p. 161). A l'occasion du Kippour, on renforçait la pureté sacerdotale et on en arrivait à l'isolement absolu.

(4) Pendant ces sept jours le grand prêtre fait le service en grand costume pontifical, lequel avait, on le sait, des vertus particulières. *Ex.* XXVIII.

(5) La cellule de Beth-Abdinos.

(6) *Ib.* I, 5. *Mischnâ.* La *Gemara* (ad. loc.) donne plusieurs explications de ce rite incompris. L'une d'elles semble indiquer ce qui a pu en être le vrai sens : les vieillards pleurent parce qu'ils sont forcés d'abandonner, ainsi isolé, le pontife dont la vie est à la fois si précieuse et si fragile.

(7) Pour cela, ou bien il fait lui-même de l'exégèse biblique, ou il écoute des docteurs, ou on lui lit des passages bibliques. La prescription de s'occuper pendant la veille du sacrifice de choses sacrées, d'en parler, et de ne parler que d'elles est aussi une prescription du sacrifice Hindou ; c'est encore une prescription sabbatique, en général des fêtes dans la plupart des rituels connus. Les vigiles chrétiennes, d'abord spécialement pascales, puis multipliées, sont peut-être l'imitation des doctes entretiens du soir de la Pâque juive.

(8) Des pertes séminales, telle est l'explication, juste mais partielle, que donne notre texte. En effet, il faut se rappeler que le sommeil est très généralement considéré comme un état dangereux ; car l'âme est alors mobile, hors du corps, et peut n'y pas rentrer. Or la mort du grand prêtre serait une calamité. On la prévient en l'obligeant à veiller. — Le sommeil est de même un état dangereux pour le dîkṣita hindou qui dort à l'abri d'Agni, auprès du feu, dans une position spéciale (cf. *T. S.* 6, 1, 4, 5. 6).

grand prêtre une sanctification extraordinaire[1] qui lui permette d'aborder le dieu derrière le propitiatoire et de supporter le fardeau des péchés qui seront accumulés sur sa tête.

3° *Le lieu, les instruments.* — Il ne suffit pas que le sacrifiant et le prêtre soient sanctifiés pour que le sacrifice proprement dit puisse commencer. Celui-ci ne peut avoir lieu ni en tout temps ni partout. Car tous les moments du jour ou de l'année ne sont pas également propices aux sacrifices ; il en est même qui l'excluent. En Assyrie, par exemple, il était interdit le 7, le 14 et le 21 du mois[2]. Suivant la nature et l'objet de la cérémonie, l'heure de la célébration différait. Tantôt il devait être offert le jour[3]; tantôt, au contraire, le soir et la nuit[4].

Le lieu de la scène lui-même doit être sacré ; en dehors d'un lieu saint, l'immolation n'est qu'un meurtre[5]. Quand le sacrifice se fait dans un temple[6] ou dans un endroit déjà sacré par lui-même, les consécrations préalables sont inutiles ou, du moins, très réduites. C'est le cas du sacrifice hébreu tel qu'il est réglé par le rituel du Pentateuque. Il se célébrait dans un sanctuaire unique, consacré à l'avance[7], choisi par la divinité[8] et divinisé par sa présence[9]. Aussi les textes qui nous sont parvenus ne contiennent-ils aucune disposition

(1) *Talm.* I, 2 et *Gem.* p. 168, cf. *Misch. ib.* III, 3).

(2) Hémérologie du mois de Elul. Rawlinson *W. A.* I, IV, pl. 32, 3. V. Jastrow, *The original character of the Hebrew Sabbath.* (V. compte rendu.)

(3) Stengel, *loc. cit.*, p. 13 (sacrifices aux dieux célestes).

(4) Stengel, *loc. cit.* (sacrifices aux dieux chthoniens). — Paus. II, 24, 1 (Argos), sacrifice à Apollon Δειραδιώτης. Voy. plus bas p. 94 pour le sacrifice du taureau à Rudra. — La fixation de l'heure, du jour, auquel doit se faire le sacrifice est un des points les mieux précisés par les rituels hindous et autres. La constellation sous laquelle on sacrifie n'est pas non plus indifférente.

(5) *Lév.* XVII, 3-5.

(6) Il est bien entendu que nous ne voulons poser aucune antériorité du lieu à consécration constante, sur le lieu consacré pour une occasion déterminée. Nous réservons complètement la question.

(7) *Ex.* XXIX, 37, 44. — *Nombres*, VIII, 15 sqq. — II *Sam.* VI, 17. — I *Rois*, VIII, 63, etc. — En ce qui concerne la défense de sacrifier ailleurs qu'à Jérusalem, voy. *Lév.* XVII, 3-4. *Deut.* XII, 5 sqq.; XIV, 23; XV, 20; XVI, 2 sqq. Il est certain que cette défense est de date récente. Voy. II R. XXIII. Il semble même qu'il ait toujours subsisté en Palestine de « petits autels ». *Misch.* in *Megilla*, I, 11, 12. (*Talm. J.*, Schwab, p. 220, 222, 223). Cf. *Talm. Babl. Zebaḥim*, 116 a.

(8) Ex. XX, 24. — *Deut.* XII, 5, etc.

(9) Ex. XXIX, 42-46, etc.

relative à la sanctification répétée du lieu du sacrifice. Encore fallait-il entretenir la pureté et la sainteté du temple et du sanctuaire : des sacrifices journaliers [1] et une cérémonie expiatoire annuelle répondaient à ce besoin [2].

Chez les Hindous, il n'y avait pas de temple. Chacun pouvait se choisir le lieu qu'il voulait pour sacrifier [3]: mais ce lieu devait être au préalable consacré au moyen d'un certain nombre de rites dont le plus essentiel est celui qui consistait à établir les feux [4]. Nous ne le décrirons pas dans le détail. Les cérémonies complexes qui le constituent ont pour objet de créer un feu dans lequel il n'entre que des éléments purs, déjà consacrés à Agni [5]. Même l'un de ces feux est allumé par friction, afin qu'il soit entièrement neuf [6]. Dans ces conditions, il a une vertu magique qui écarte les mauvais génies, les maléfices et les démons. Le feu est tueur de démons [7]. Ce n'est même pas assez dire : il est dieu, il est Agni sous sa forme complète [8]. De même, d'après certaines légendes bibliques également, le feu du sacrifice n'est autre que la

(1) *Ex.* XXIX, 38. — Cf. Porph. *de Abst.* I, 25 etc. Sur la perpétuité du feu de l'autel, et la façon dont la destinée d'Israël est liée à celle du Temple. Voy. surtout *Daniel*, IX, 27, VIII, 11-15, XI, 31 etc. Ceci est devenu un thème légendaire de la littérature juive.

(2) *Ex.* XXX, 10. — *Ezech.* XLV, 14.

(3) Pourvu qu'il fût propice et déclaré « sacrificiel » (*yajñiya*) par les Brahmanes.

(4) Sur l'établissement des feux. V. Hillebr. *Rit. Litte*, § 59. — Koulikovski. Les trois feux sacrés du Rig-Veda (*Rev. de l'Hist. des Rel.* XX, p. 151 sqq. ne traite que de la répartition des feux). — Weber *Ind. St.* IX, p. 216. — Eggel. ad *Çat. Br.* (*S. B. E.* XII, 247 sqq).

(5) Les matières avec lesquelles et sur lesquelles il est allumé, préparé, (les saṃbharas) correspondent toutes à un mythe fort important (*T. B.* 1, 1, 3 et 5. cf. *Ç. B.* 2, 1, 4). Ce sont des choses dans lesquelles paraît résider quelque chose d'igné, de particulièrement vivant. Tellement vivants même, que la légende voit en certaines d'entre elles les formes primitives du monde. Cette création du feu symbolise la création du monde.

(6) Le feu est toujours créé par friction : lors de la position des feux, lors du sacrifice animal, lors du sacrifice du soma V. Schwab, *Thierop.* § 47, p. 77 sqq. Weber, *Ind. St.* I, 197, n. 3. A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, p. 70 sqq. Autour de cette création du feu-dieu, les Brahmanes ont, dès le Ṛg Veda, mêlé des conceptions panthéistiques. Car seul le feu du sacrifice est excellent, seul il est l'Agni complet, contient « les trois corps d'Agni », son essence terrestre (le feu domestique), atmosphérique (éclair), céleste (soleil), il contient tout ce qu'il y a d'animé, de chaud, d'igné dans le monde. (*T. B.* 1, 2, 1, 3. 4).

(7) C'est même l'une des épithètes les plus anciennes d'Agni. V. Bergaigne, *Rel. Véd.* II, p. 217.

(8) Voy. note 6.

divinité elle-même qui dévore la victime ou, pour parler plus exactement, il est le signe de la consécration qui l'embrase [1]. Ce qu'a en lui de divin le feu du sacrifice hindou se communique donc à la place sacrificielle et la consacre [2]. Cet emplacement consistait en un espace rectangulaire assez vaste, appelé *Vihâra* [3].

A l'intérieur de cet espace s'en trouve un autre, appelé *vedi*, dont le caractère sacré est encore plus marqué; c'est ce qui correspond à l'autel. La *vedi* occupe donc une situation encore plus centrale que les feux. Ceux-ci, en effet, contrairement à ce qui se passe dans la plupart des autres cultes, ne sont pas sur l'autel lui-même, mais l'entourent[4]. Les contours de la *vedi* sont soigneusement dessinés sur le sol [5]; pour

(1) *Lév.* X, 2. — *Juges*, VI, 11, sqq., sacrifice de Gédéon; XIII, 19 sqq. Manoah; I R. XVIII, 38, Elie. — I *Chron.* XXI, 26 etc. La préparation des feux tient une grande place dans les autres rituels. Sur la nécessité d'un feu pur, cf. *Lév.* X, 1; — sur le renouvellement des feux au Mexique : Sahagun, *Historia de las cosas de Nova España* II, p. 18. — Chavero, *Mexico à través de los Siglos*, I, p. 77; — à Lemnos : Philostrate, *Heroïca*, *XIX*, 14; — *B. corr. Hell.* XVIII, 87 et 92; — en Irlande, Bertrand, *Religion des Gaulois*, p. 106. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 76, p. 194. — Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 392; t. V, p. 521. — Relig. Indo-Européennes, V. Knauer in *Festgruss à Roth*, p. 64.

(2) Elle devient le « *devayajana* », la place du sacrifice aux dieux. Il faut voir dans les Brâhmaṇas les spéculations mystiques sur ce point. Le « *devayajana* » est le seul terrain ferme de la terre. Celle-ci n'est même là que pour servir de lieu de sacrifice aux dieux. Cette place est encore le point d'appui des dieux, leur citadelle, c'est de là que, prenant leur élan (*devâyatana*), ils sont montés au ciel. C'est encore le centre du ciel et de la terre, le nombril de la terre. — Quelques folles que paraissent de telles expressions, rappelons-nous que pour les Juifs le temple était le centre de la terre; de même pour les Romains, Rome; et sur les cartes du moyen âge Jérusalem était le nombril du monde. Ces idées ne sont pas si loin de nous. Le centre religieux de la vie coïncide avec le centre du monde.

(3) Le nom est même devenu celui des cloîtres bouddhiques. — Nous ne pouvons suivre ni le détail, ni l'ordre rigoureux des rites du sacrifice animal hindou. Ainsi la cérémonie de l'allumage du feu est proclamée par une école au moins (Kât. VI, 3, 26) indissoluble des cérémonies d'introduction de la victime.

(4) Voir des plans du terrain dans Hilleb. *N. V. O.* p. 191 et Eggel. *S. B. E.* XXIII, fin.

(5) Elle est exactement mesurée, et prend les formes les plus diverses selon les sacrifices (V. Hilleb. *N. V. O.* p. 47 sqq., p. 176. sqq.; Schwab, *Thier.*, p. 13 sqq. — Thibaut, *Baudhayana Çulbaparibhâṣa sûtra* (in Pandit. Benarès, IX. 1875). Dans le cas de notre sacrifice animal, il y a deux vedi, une qui est à peu près la vedi ordinaire que nous décrivons dans le texte, et l'autre qui est *surélevée* (voy. Schwab, p. 14, 21), sur laquelle est un feu, qui est l'un des feux du sacrifice (*Âp.* VII, 7, 3, V. Schwab p. 37). Toutes proportions gardées elles se construisent ou se creusent de la même façon.

cela, on prend une pelle (ou, dans d'autres cas, le sabre de bois magique) et on effleure légèrement la terre en disant : « Le méchant est tué [1] ». Toute impureté est ainsi détruite; le cercle magique est tracé, la place est consacrée. Dans les limites ainsi marquées, on creuse le terrain et on le nivelle : c'est le trou ainsi formé qui constitue l'autel. Après une lustration, à la fois expiatoire et purificatoire, on recouvre le fond du trou de différentes sortes de gazons. C'est sur ce gazon que viennent s'asseoir les dieux auxquels s'adresse le sacrifice; c'est là que, invisibles et présents, ils assistent à la cérémonie [2].

Nous n'insisterons pas sur les divers instruments [3] qui sont déposés sur l'autel [4] après avoir été ou fabriqués séance tenante ou attentivement purifiés. Mais il en est un qui doit retenir notre attention; car il fait, à vrai dire, partie de l'autel [5]; c'est le *yûpa*, le poteau auquel va être liée la bête. Ce n'est pas une matière brute; mais l'arbre avec lequel il a été fait avait déjà par lui-même une nature divine [6], que des onctions et des libations ont encore renforcée [7]. Il occupe, lui

(1) *T. S.* 1, 1, 9, 1, 9). Les mantras expriment que les mauvais sorts sont écartés, que les dieux protègent de tous côtés la vedi. Ceux qui accompagnent l'élévation de l'*uttarâ vedi* expriment plutôt la seconde idée (*T. S.* 1, 2, 12, 2), surtout ceux qui accompagnent la lustration de l'autel construit.

(2) Dès le *Ṛg veda*, les dieux portent l'épithèse « barhiṣadas » ceux qui s'asseoient sur la jonchée du sacrifice. (Voy. Grassmann. *Wört.* ad verbum). Cf. *R. V.* II, 3, 4; V, 31, 12; VI, 1, 10, etc.

(3) Voy. Schwab, *op. cit.*, p. 11, 47). D'ordinaire les ustensiles sacrés d'un temple ne doivent pas sortir de ce temple. Ainsi, à Jérusalem, les couteaux étaient enfermés dans une cellule spéciale, celle des *ḥalifoth*. Voy. *Talm. J. Soucca*, V, 8. *Gem.* Schwab, VI, p. 51. *Middoth*, IV, 7. Gem.; *Yoma*, III, 8). — Certains sacrifices exigent une vaisselle spéciale et neuve. Ainsi le sacrifice domestique de la Pâque; de même en Grèce, voy. Paton, *Cos*, 38, 25; 39, 6. — Cf. Frazer, *Gold. B.*, t. II, p. 107.

(4) Voy. Schwab, p. 44, pour l'énumération de ces instruments. *Âp. cr. sû.* VII, 8. — Pour la purification voy. Schwab, n° 35.

(5) *Âp. çr. sû.* VII, 9-6. Il est planté de telle façon qu'une moitié en soit dans la limite de la *vedi*, une autre moitié en dehors.

(6) On recherche l'arbre d'essence déterminée (*T. S.* 6, 3, 3, 4. *Âp. çr. sû.* VII, 1, 16. 17. Voy. Schwab, p. 2 sqq). On l'adore et le propitie (*Âp. çr. sû.* VII, 2, 1), on l'oint; on le coupe avec précautions; on oint et on incante la souche. Toutes cérémonies qui marquent bien, comme l'a vu M. Oldenb., un cas d'ancien culte de la végétation. (*Rel. d. Ved.* p. 256), M. Old. rapproche encore (p. 90) ce poteau, d'une part des poteaux sacrificiels en général, et en particulier de l'*ashera* sémitique, plantée, elle aussi, sur l'autel (Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 187, n° 1). — Les deux rapprochements sont en partie fondés.

(7) *Âp. çr. sû*, VII, 10. 1 sqq. Pour le sens du rite (*T. S.* 6, 3, 4, 2. 3). Le rite tout entier est certainement ancien. Pendant qu'on oint le *yûpa*

aussi, une situation éminente, car c'est là que se tiendra le plus important de tous les personnages visibles qui prendront part à la cérémonie[1], la victime. Aussi les Brâhmaṇas le représentent-ils comme un des points où viennent converger et se concentrer toutes les forces religieuses qui sont en jeu dans le sacrifice. Par sa tige élancée, il rappelle la manière dont les dieux sont montés au ciel[2]; par sa partie supérieure, il donne pouvoir sur les choses célestes, par sa partie médiane, sur les choses de l'atmosphère, par sa partie inférieure, sur celles de la terre[3]. Mais, en même temps, il représente le sacrifiant; c'est la taille du sacrifiant, qui détermine ses dimensions[4]. Quand on l'oint, on oint le sacrifiant; quand on l'affermit, c'est le sacrifiant qu'on affermit[5]. En lui s'opère, d'une manière plus marquée que dans le prêtre, cette communication, cette fusion des dieux et du sacrifiant, qui deviendra plus complète encore dans la victime[6].

La mise en scène est maintenant réglée. Les acteurs sont prêts. L'entrée de la victime va commencer la pièce. Mais avant de l'introduire, il nous faut noter un caractère essentiel du sacrifice : c'est la parfaite continuité qu'il est requis d'avoir. A partir du moment où il est commencé[7], il doit se pour-

et qu'on l'enfonce et le dresse, ce sont des mantras du *Ṛg veda* qu'on récite (le hotar. *Âçv. çr. sû.* 3, 1, 8). — Les mantras sont dans l'ordre suivant : I, 36, 13, 14. III, 8, 13, 2, 5, 4 (Hymne âpri) au cas où il y a plusieurs bêtes sacrifiées et plusieurs poteaux, III, 8, 6, 11. Le même rituel est prescrit. *Ait. Br.* 6, 2, 17, 23, qui commente les vers du Ṛg veda. Cet hymne exprime déjà les diverses fonctions du *yûpa*, qui tue les démons, protège les hommes, symbolise la vie, porte l'offrande aux dieux, étaie le ciel et la terre. Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 1. 3.

(1) Le sacrifiant reste lui aussi, un certain temps, tenant le *yûpa*. (*Âp. çr. sû.* 7, 11, 5. Selon certains sûtras, la femme et l'officiant y restent aussi. La tradition des Apastambins paraît meilleure). En tous cas c'est le sacrifiant qui fait une partie des onctions, et passe sa main tout le long du poteau. Tous ces rites ont pour but d'identifier le sacrifiant au poteau, et à la victime dont on lui fait prendre pendant un certain temps la place.

(2) *Ait. Br.* 6, 1, 1 ; cf. *Çat. Br.* 1, 6, 2, 1, etc.

(3) *T. S.* 6, 3, 4, 3, 4. — Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 7; *Ç. B.* 3, 7, 1, 2, 5.

(4) Il a la taille du sacrifiant quand celui-ci est soit sur un char, soit debout et les bras levés (*T. S.* 6, 3, 4, 1. *Âp. çr. sû.* VII, 2, 11 sqq.)

(5) *T. S.* 6, 3, 4, 4.

(6) Nous supposons que ce qui est vrai de la *vedi* et du *yûpa*. l'est, en général, des autels, bétyles. et pierres levées sur lesquelles ou au pied desquelles on sacrifie. L'autel est le signe de l'alliance des hommes et des dieux. D'un bout à l'autre du sacrifice le profane s'unit au Divin.

(7) De là la prière dite au commencement de tout sacrifice, par le sacrifiant « puissé-je m'égaler à ce rite » *Ç. B.* 1, 1, 1, 7. De là surtout la méta-

suivre jusqu'au bout sans interruption et dans l'ordre rituel. Il faut que toutes les opérations dont il est composé se succèdent sans lacune et soient à leur place. Les forces qui sont en action, si elles ne se dirigent pas exactement dans le sens prescrit, échappent au sacrifiant et au prêtre et se retournent contre eux, terribles[1]. Cette continuité extérieure des rites n'est même pas suffisante[2]. Il faut encore une sorte de constance égale dans l'état d'esprit où se trouvent le sacrifiant et le sacrificateur touchant les dieux, la victime, le vœu dont on demande l'exécution[3]. Ils doivent avoir dans le résultat automatique du sacrifice une confiance que rien ne démente. En somme, il s'agit d'accomplir un acte religieux dans une pensée religieuse; il faut que l'attitude interne corresponde à l'attitude externe[4]. On voit comment, dès le principe, le sacrifice a exigé un *credo* (*çraddhâ* équivaut à *credo*, même phonétiquement); comment l'acte a entraîné à sa suite la foi[5].

phore courante dans les textes sanscrits qui compare le sacrifice à une toile que l'on tisse et que l'on tend. *R. V. X.* 130; Bergaigne et Henry. *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, p. 125, n.; S. Lévi, *Doctr.*, p. 79, p. 80, n. 1.

(1) S. Lév., *ib.* 23 sqq. Toute faute rituelle est une *coupure* dans la toile du sacrifice. Par cette coupure les forces magiques s'échappent et font mourir, ou affolent, ou ruinent le sacrifiant. — Nous n'avons pas besoin de rappeler les cas fameux racontés par la Bible, d'hérésies rituelles terriblement punies; les fils d'Héli, la lèpre du roi Osias, etc. — C'est qu'en général, il est dangereux de manier les choses sacrées : par exemple, il faut avoir soin, dans l'Inde védique, que le sacrifiant ne touche pas la vedi (*Ç. B.* 1, 2, 5, 4), de ne toucher personne avec le sabre de bois magique, etc.

(2) Les expiations rituelles ont précisément pour but d'isoler les effets des fautes qui sont commises au cours du rite (Voy. plus haut). Cf : Serv. *ad Aen* IV, 696. *Et sciendum si quid cærimoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* — Arnob. IV, 31. — Cic. *d. har. resp.* XI, 23. — De même, le frontal du grand-prêtre à Jérusalem expiait toutes les fautes légères commises au cours du rite.; *Ex.* XXVIII, 38. Cf. *Talm. J. Yoma* II, 1 (Schwab, V, p. 176).

(3) Ici nous avons un curieux parallèle à établir avec les théories du rituel judaïque. Un agneau consacré au sacrifice pascal ne pouvait être changé. (*Talm. Mischnâ. Pesachim*, IX, 6); de même une bête désignée pour un sacrifice doit être sacrifiée, même si la personne meurt pour qui le sacrifice devait être fait, (ib. *Haggigha* I, 1 *gem.* fin. Schwab, VI, p. 261). Pour la même raison on faisait passer devant le grand-prêtre, la veille du Kip. pour, toutes les bêtes qu'il devait égorger le lendemain, afin qu'il ne fit pas de confusion entre les diverses victimes.

(4) On sait que l'attitude ordinairement recommandée est le silence. Voy. plus loin, p. 69. Cf. Marq. *op. cit.* VI, p. 178.

(5) V. S. Lévi, *Doctr.*, p. 112 sqq.

La victime.

Nous disions tout à l'heure que la construction de l'autel, dans le rite hindou, consiste à décrire sur le sol un cercle magique. En réalité, toutes les opérations que nous venons de passer en revue ont le même objet. Elles consistent à tracer comme une série de cercles magiques concentriques, intérieurs à l'espace sacré. Sur le cercle extérieur se tient le sacrifiant; puis, viennent successivement le prêtre, l'autel et le poteau. A la périphérie, chez le laïque dans l'intérêt duquel le sacrifice a lieu, la religiosité est faible, minima. Elle va en croissant à mesure que l'espace, dans lequel elle se développe, va lui-même en se resserrant. Toute la vie du milieu sacrificiel s'organise ainsi et se concentre autour d'un même foyer; tout converge vers la victime qui va maintenant apparaître. Tout est prêt pour la recevoir. On l'amène.

Parfois, elle était sacrée du fait même de sa naissance; l'espèce à laquelle elle appartenait était unie à la divinité par des liens spéciaux[1]. Ayant ainsi un caractère divin congénital, elle n'avait pas besoin de l'acquérir spécialement pour la circonstance. Mais, le plus généralement, des rites déterminés étaient nécessaires pour la mettre dans l'état religieux qu'exigeait le rôle auquel elle était destinée. Dans certains cas, où elle avait été désignée longtemps à l'avance, ces cérémonies avaient eu lieu avant qu'elle ne fût amenée sur le lieu du sacrifice[2]. Mais, souvent, elle n'avait encore rien de sacré à

(1) Ces cas comprennent ceux où les victimes sont ou ont été des êtres totémiques Mais il n'est pas nécessaire, logiquement, que des animaux sacrés, par exemple, aient eu toujours ce caractère (V. Marillier, *Rev. de l'Hist. des Rel.* 1898, 1, p. 230-231; Frazer, *Gold. B.* II, p. 135-138) comme le soutient, par exemple, M. Jevons (*Introd. to the Hist. of. Relig.* p. 55). Cette théorie est en partie soutenue par Rob. Smith, *Kinship.*, p. 308 sqq. et *Rel. Sem.* 357 sqq. — La vérité est, que d'une façon ou d'une autre, il y a une relation définie entre le dieu et sa victime, que celle-ci arrive souvent au sacrifice déjà consacrée : ex. : Stengel, *op. cit.*, p. 107 sqq. — Marquardt, *op. cit.*, p. 172. — *Bull. Corr. Hell.* 1889, p. 169. *Schol. Apoll. Rhod.* II, 549 (sacrifice de colombes). — Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, p. 138. — Paus. III, 14, 9 et Frazer *ad loc.* — Plut. *Qu. Rom.* 111. — Ath. VIII, p. 346, d. (sacrifice du poisson à Hierapolis), etc. — Dans d'autres cas, le dieu refusait certaines victimes. Ex. Paus. X, 32, 8. — Hérod. IV, 63; Paus. II, 10-4. — Jahwe n'admit jamais que les quatre espèces d'animaux purs : ovines, bovines, caprines, et les colombes.

(2) C'est encore un cas très général : ainsi le cheval de l'*açvamedha* était soigné, adoré, pendant de longs mois (V. Hillebr. *Nationalopfer in*

ce moment. Elle était seulement tenue de remplir certaines conditions qui la rendaient apte à recevoir la consécration. Elle devait être sans défaut, sans maladie, sans infirmité [1]. Elle devait avoir telle couleur [2], tel âge, tel sexe, suivant les effets que l'on devait produire [3]. Mais pour faire passer à l'acte cette aptitude générale, pour l'élever au degré requis de religiosité, il fallait la soumettre à tout un ensemble de cérémonies.

Dans certains pays, on la parait [4], on la peignait, on la blanchissait, comme le *bos cretatus* des sacrifices romains. On lui dorait les cornes [5], on lui mettait une couronne, on la décorait de bandelettes [6]. Ces ornements lui communiquaient un caractère religieux. Parfois même, le costume qu'on lui mettait la rapprochait du dieu qui présidait au sacrifice : tel était l'objet des déguisements employés dans les sacrifices agraires dont nous n'avons plus que des survivances [7]. La demi-consécration qu'on lui conférait ainsi pouvait, d'ailleurs, être obtenue d'une autre façon. Au Mexique [8], à Rhodes [9], on enivrait la victime. Cette ivresse était un signe de possession. L'esprit divin envahissait déjà la victime.

Mais le rituel hindou va nous permettre de mieux suivre

Alt-Indien in *Festgruss à Böhtlingk*, p. 40 sqq.).; de même la *meriah* des Khonds, l'ours des Aïnos, etc., tous cas bien connus.

(1) Ceci est une prescription védique, aussi bien que biblique, peut-être générale. Voy. en ce qui concerne le sacrifice animal hindou : Schwab, *op. cit.*, p. XVIII; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 131. *Kâty. çr. sû.* 6, 3, 22 et *paddh. Âp. çr. sû.* VII, 12, 1 et comm. *T. S.* 5, 1, 1. En ce qui concerne les victimes du temple, voy. *Ex.* XII, 5, *Lév.* XXII, 19 sqq. ; *Deut.* X, 21 ; XVII, 1 ; *Malachie.* I, 6-14, etc. — Cf. Stengel. *ib.* p. 107.

(2) Ainsi le cheval de l'*açvamedha* devait être rouge (il portait le nom de *Rohita* rouge et était un symbole du soleil, Voy. Henry, *Les Hymnes Rohita de l'Atharva-Veda* (Paris 1889). Sur les victimes rouges. Voy. Fest. p. 45; Diod. I, 88; Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 59. — Sur les vaches noires, pour produire la pluie, voy. plus bas, p. 105. — En Grèce (Stengel, *ib.* p. 134, n. 1), les victimes destinées aux dieux célestes étaient généralement claires; celles qu'on offrait aux dieux chthoniens étaient toujours noires.

(3) Voy. plus bas, p. 105.

(4) Paton, *Cos.* 37, 22. — Stengel, *ib.* p. 97 sqq. — Mannhardt, *W. u. F. Kultt.* II, p. 108.

(5) *Il.* K, 294; *Od.* L, 304. — Cf. Rawlinson W. A. I. IV, p. 22, 37 sqq. — Cf. plus bas, p. 196.

(6) Paus. X, 32, 9.

(7) Cf. Frazer, *Gold. B.* II, p. 145, 198, etc.

(8) Chavero, *Mexico à través de los Siglos*, p. 644.

(9) Porph. *D. Abst.* II, p. 154.

toute la suite d'opérations au cours desquelles la victime est progressivement divinisée. Après qu'on l'a baignée[1], on l'introduit, tandis qu'on fait différentes libations[2]. On lui adresse alors la parole en multipliant les épithètes laudatives et en la priant de se tranquilliser[3]. En même temps, on invoque le dieu, maître des bestiaux, pour lui demander de consentir à ce qu'on se serve de sa propriété comme d'une victime[4]. Ces précautions, ces propitiations, ces marques d'honneur ont un double but. D'abord, elles accusent le caractère sacré de la victime; en la qualifiant de chose excellente, de propriété des dieux, on la fait telle. Mais surtout, il s'agit de l'induire à se laisser sacrifier paisiblement pour le bien des hommes, à ne pas se venger une fois morte. Ces usages, qui sont infiniment fréquents[5], ne signifient pas, comme on l'a dit, que la bête sacrifiée est toujours un ancien animal totémique. L'explication est plus prochaine. Il y a dans la victime un esprit que le sacrifice a précisément pour objet de libérer. Il faut donc se concilier cet esprit qui, autrement, pourrait, une fois libre, devenir dangereux; de là, ces flatteries et ces excuses préalables.

Puis, on lie la victime au poteau. A ce moment, le caractère sacré qu'elle est en train d'acquérir est déjà tel que le brahmane ne peut plus la toucher avec les mains, et que le sacrificateur lui-même hésite à s'en approcher. Il a besoin d'y être invité et encouragé par une formule spéciale que lui adresse un prêtre[6]. Et cependant, pour porter à ces dernières

(1) *Âp. çr. sû.*, VII, 12, 1.

(2) *Âp. çr. sû.* VII, 12, 10. Les mantras de ces libations sont *T. S.* 1, 4, 2, Chose curieuse, ces mantras se retrouvent *A. V.* II, 34, cf. Weber, *Ind. Stud.* III, p. 207, et ils sont employés (*Kauç. sû.* 57, 20) lors de l'initiation du jeune brahmane. C'est qu'en fait il s'agit bien d'une sorte d'introduction dans le monde religieux. — Des libations lors de la présentation de la victime se retrouvent assez souvent. Paton, *Cos.* 40, 9. — En Assyrie. Inscript. de Sippora, IV, 32.

(3) *T. S.* 1, 3, 7, 1; 6, 3, 6, 1, 2; *Âp. çr. sû.* VII, 12, 6. — Cf. *V. S.* 6, 5. — *Maitr. S.* 5, 3, 9, 6. *Çat. Br.* 3, 7, 3, 9 sqq. *Kât. çr. sû.* 6, 3, 19.

(4) *Âp. ib.* le dieu est dans le cas présent Prajâpati-Rudra. *T. S.* 3, 1, 4, 1 commenté par *T. S.* 3, 1, 4, 5. Cette invocation n'est pas pratiquée par d'autres écoles.

(5) Marq. *Röm. Alterth.* VI, p. 175. — Cf. Frazer. *Gold. B.* II, p. 110 sqq. — La chose était encore plus naturelle lorsqu'il s'agissait d'une victime humaine. (V. Serv. ad *Aen.* III, 57. Cf. Eur. *Herak.* 550 sqq. *Phoen.* 890; Ath. XIII, p. 602. — Chavero, *Mexico*, etc., p. 610. (Cf. Macpherson, *Mem. of serv. in India*, etc. p. 146) et encore plus lorsqu'il s'agit d'une victime dieu.

(6) *Âp.* VII, 13-8. Le mantra est *T. S.* 1, 3, 8, 1 commenté, 6, 3, 6, 3, *dhṛṣa*

limites cette religiosité déjà si haute, trois séries de rites sont nécessaires. On fait boire de l'eau à la bête[1], car l'eau est divine; on la lustre en dessus, en dessous, partout[2]. Ensuite, on l'oint de beurre fondu sur la tête, sur le garrot et les deux épaules, sur la croupe et entre les deux cornes. Ces onctions correspondent à celles qui se faisaient avec de l'huile dans le sacrifice hébreu, à la cérémonie de la *mola salsa* à Rome, aux οὐλαί ou grains d'orge que les assistants, en Grèce, jetaient sur l'animal[3]. De même, on retrouve un peu partout des libations analogues à celles dont nous venons de parler. Elles avaient pour objet de produire une accumulation de sainteté sur la tête de la victime. — Enfin, après ces lustrations et ces onctions, vient, dans le rituel védique, une dernière cérémonie qui a pour effet d'enfermer la victime elle-même dans un dernier cercle magique, plus étroit et plus divin que les autres. Un prêtre prend, du feu des dieux, un brandon et, ce brandon à la main, il fait trois fois le tour de la bête. Ce tour se faisait dans l'Inde autour de toutes les victimes, avec ou sans le feu. C'était le dieu, Agni, qui entourait la bête de toutes parts, la sacrait, la séparait[4].

manuṣa « affermis-toi, ô homme! » — Une autre tradition *V. S.* VI, 8. *Ç. Br.* 3, 7, 4, 1 veut qu'on adresse la formule à la bête *dhṛṣa manuṣân* « affermis les hommes ». Nous croyons, contrairement à l'opinion de M. Schwab (*op. cit.*, p. 81, n. 2), que le texte des Taitt est plus fondé, dans la nature du rite. Les Vâjasaneins représentent, là comme ailleurs, une tradition plus épurée et rationalisée. Le rapprochement avec *R. V.* I, 63, 3 ne prévaut pas.

(1) Ap. VII, 13, 9 et comm. On lui dit : « tu es un buveur d'eau ». *V. S.* VI, 10 a. *T. S.* 1, 3, 8, 1). M. Ludw. *ad R. V.* X, 36, 8. V. IV, p. 233 pense (cf. Sây. ad *Taitt. S*) que le sens est : « Tu as soif d'eau ». Mais le sens que nous adoptons est celui qu'indiquent le *Ç. Br.* 3, 7, 4, 6. Cf. *T. S.* 6, 3, 6, 4 fin, ainsi que les comm. à *V. S. loc. cit.* et à *Kât.* 6, 3, 32. En faisant boire la bête, on la rend intérieurement pure. De même le sacrifiant se rince la bouche avant le sacrifice.

(2) *Âp. çr. sû.* VII, 13-10.

(3) A. v. Fritze, Οὐλαί. *Hermès*, 1897, p. 255 sqq. M. Stengel pense que les οὐλαί sont le pain du repas divin. A Mégare, dans le sacrifice à *Tereus*, les οὐλαί étaient remplacés par des cailloux. Paus. I, 41. 9. Cf. Lefébure, *Origines du Fétichisme* in *Mélusine*, 1897, p. 151 et *Folklore*, 1898, p. 15. En Sicile, les compagnons d'Ulysse en sacrifiant trois bœufs du soleil se servirent de feuilles en guise d'οὐλαί. Cf. Paus. II, 9, 4. Le jet d'οὐλαί peut être un moyen de communication entre le sacrifiant et la victime, ou bien encore une lustration fécondante comparable aux jets de grains sur la mariée.

(4) C'est la cérémonie du *paryagnikriya* de la circumambulation avec le feu. *Âp. çr. sû.* VII, 15, 1. Le rite est certainement de la plus haute antiquité, car le prêtre (le *maitravaruṇa*, cf. Weber. *Ind. St.* IX, p. 188) répète

Mais, tout en avançant ainsi dans le monde des dieux, la victime devait rester en relations avec les hommes. Le moyen employé pour assurer cette communication est fourni, dans les religions que nous étudions ici, par les principes de la sympathie magique et religieuse. Quelquefois, il y a représentation directe, naturelle : un père est représenté par son fils qu'il sacrifie, etc [1]. En général, un sacrifiant étant toujours tenu de faire personnellement les frais, il y a, par cela même, une représentation plus ou moins complète [2]. Mais, dans d'autres cas, cette association de la victime et du sacrifiant se réalise par un contact matériel entre le sacrifiant (parfois le prêtre) et la victime. Ce contact est obtenu, dans le rituel sémitique, par l'imposition des mains, ailleurs, par des rites équivalents [3]. Par suite de ce rapprochement, la victime, qui déjà représentait les dieux, se trouve représenter aussi le sacrifiant. Ce n'est pas assez de dire qu'elle le représente; elle se confond

(*Açv. çr. sû.* III, 2. 9 sqq.) l'hymne *R. V.* IV, 5, 1-3 (voy. Trad. Old. et notes in *S. B. E.* XLVI ad loc.). — Le sens du rite est triple. C'est d'abord un tour du feu, d'Agni, dieu prêtre des dieux, dépositaire des trésors, qui sacre la victime, la conduit vers les dieux en lui montrant le chemin (tel est le sens des trois vers du *R. V.* employés en cette occasion et composés spécialement pour elle) cf. *Ait. Br.* 6. 5. 1 et 6. 11, 3. La victime est ainsi divinisée (cf. *T. S.* 6. 3. 8. 2. *Ç. B.* 3, 8, 1, 6). C'est ensuite un simple cercle magique. On écarte les démons, qui rôdent, comme les dieux, autour de la victime. — C'est enfin un tour rituel bon, fait de gauche à droite, dans le sens des dieux (*Baudh. çr. sû.* II, 2 cité par Caland, *op. cit.*, plus bas, p. 287) qui a une vertu magique par lui-même. Sur la question des circumambulations autour des victimes, v. Simpson, *The Buddhist praying-wheel* et le compte rendu que nous en avons fait, Ann. Soc., 1897, et surtout l'exhaustive monographie de M. Caland : *Een Indo-germaansch Lustratie-Gebruik* (*Versl en Mededeel. d. Konink. AK. v. Wetensch. Afd. Letterkunde, 4e Reeks Deel II.* 1898, p. 275 sqq. — Le rite est, en premier lieu, fondamental dans le rituel hindou, domestique (cf. *Pâr. gṛh. sû.* 1, 1, 2) et solennel (Hilleb. *N. V. O.* p. 42. Cf. *Ç. B.* 1, 2. 2. et 3). voy. Caland, *op. cit.* n. 2 et 3, p. 300; en second lieu, à peu près général dans les populations indo-européennes (v. Caland) ; enfin fort répandu un peu partout.

(1) II *Rois* III, 27 ; *Ezech.* XVI. 36. Cf. *Genèse.* XXII ; *Deut.* XII. 31. *Ps.* CVI, 37 ; *Jes.* LVII, 5. — Luc. *Dea Syr.* 58. — Cf. Légende d'Athamas. Preller, *Gr. Myth.* II, p. 312. — Cf. Basset, *Nouv. Contes Berbères*, 1897, n° 91. — Cf. Hoefler, *Corr. Bl. d. d. Ges. f. Anthr.* 1896, 3. — Cf. Sacrifice d'un membre de la famille. Porphyre, *De Abst.* II, p. 27. — Cf. Légende de Çunaḥçepa. (S. Lévi, *Doctr.* p. 135.) Les exemples de cette nouvelle représentation sont particulièrement nombreux dans le sacrifice de construction. V. Sartori, *Baupofer* (Zeitsch. f. Ethn. 1898), p. 17.

(2) V. plus haut, p. 37. Ex. I, *Chron.* XXI, 23, suiv. histoire de David dans l'aire d'Ornan.

(3) *Lév.* I, 4 ; III, 2 ; IV, 2 ; XVI, 1, — *Ex.* XXIX, 15, 19 ; — Cf. *Nomb.* VIII, 10; XXVII, 18, 23. — Cf. *Deut.*, XXIV, 9. — *Ps.* LXXXIX, 26. — Tylor, *Prim. Cult.*, II, p. 3. — Cf. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 423.

avec lui. Les deux personnalités fusionnent. Même l'identification devient telle, au moins dans le sacrifice hindou, que, dès maintenant, la destinée future de la victime, sa mort prochaine ont une sorte d'effet en retour sur le sacrifiant. De là résulte pour ce dernier une situation ambiguë. Il a besoin de toucher l'animal pour rester uni avec lui ; et pourtant, il a peur de le toucher, car il s'expose ainsi à partager son sort. Le rituel résout la difficulté par un moyen terme. Le sacrifiant ne touche la victime que par l'intermédiaire du prêtre qui ne la touche lui-même que par l'intermédiaire d'un des instruments du sacrifice[1]. C'est ainsi que ce rapprochement du sacré et du profane, que nous avons vu se poursuivre progressivement à travers les divers éléments du sacrifice, s'achève dans la victime.

Nous voici arrivés au point culminant de la cérémonie. Tous les éléments du sacrifice sont donnés ; ils viennent d'être mis une dernière fois en contact. Mais l'opération suprême reste à accomplir[2]. La victime est déjà éminemment sacrée. Mais l'esprit qui est en elle, le principe divin qu'elle contient maintenant, est encore engagé dans son corps et rattaché par ce dernier lien au monde des choses profanes. La mort va l'en dégager, rendant ainsi la consécration définitive et irrévocable. C'est le moment solennel.

C'est un crime qui commence, une sorte de sacrilège. Aussi,

(1) *Âp.* VII, 15, 10, 11. Le mantra dit alors, *T. S.*, 3, 1, 4, 3, exprime que « le souffle », la vie du sacrifiant est, comme son désir, lié à la destinée de la bête, 3, 1, 5, 1. L'école du *Yaj. Ved.* Blanc ne prescrivent pas de mantra (*Kât*, VI, 5, 5) et, de plus, ne fait pas célébrer d'offrandes expiatoires à ce moment, différence notable. Mais le rite de communication, ainsi que sa théorie restent les mêmes. *Çat. Br.*, 3, 8, 1, 10. *T. S.* 6, 3, 8, 1. Les brahmanes discutent. « Il faut toucher l'animal, disent les uns ; mais il est conduit à la mort, cet animal ; s'il le touchait par derrière le yajamâna mourrait subitement. » D'autres disent : « Il est conduit au ciel, cet animal, s'il (*le sacrifiant*) ne le touchait pas par derrière, il serait séparé du ciel. C'est pourquoi il faut le toucher avec les deux broches de la vapâ. Ainsi, il est comme touché et non touché » (cf. 6, 3, 5, 1). Le *Ç. B.*, explique que la communication est mystérieuse, à la fois inoffensive, et utile pour le sacrifiant dont le vœu et l'âme vont au ciel avec la victime.

(2) Nous n'étudions pas la question de la « présentation » de la victime au dieu, et de l'invocation qui l'accompagne le plus souvent. Nous serions entraînés à de trop longs développements, car il s'agit là des rapports du sacrifice et de la prière. Disons seulement qu'il y a : 1° des rites manuels, lier la bête au poteau (voy. plus haut, p. 64), aux cornes de l'autel (*Ps.* CXVIII, 27 ; cf. Rob. Smith, p. 322 ; *Lév.* I, 11) ; 2° des rites oraux ; invitation des dieux ; hymnes aux dieux ; description des qualités de la victime, définition des résultats qu'on attend. On appelle la consécration d'en haut par tous ces moyens réunis.

pendant qu'on amenait la victime à la place du meurtre, certains rituels prescrivaient-ils des libations et des expiations[1]. On s'excusait de l'acte qu'on allait accomplir, on gémissait de la mort de la bête[2], on la pleurait comme un parent. On lui demandait pardon avant de la frapper. On s'adressait au reste de l'espèce à laquelle elle appartenait, comme à un vaste clan familial que l'on suppliait de ne pas venger le dommage qui allait lui être causé dans la personne d'un de ses membres[3]. Sous l'influence des mêmes idées[4], il arrivait que l'auteur du meurtre était puni ; on le frappait[5] ou on l'exilait. A Athènes, le prêtre du sacrifice des *Bouphonia* s'enfuyait en jetant sa hache ; tous ceux qui avaient pris part au sacrifice étaient cités au Prytaneion ; ils rejetaient la faute les uns sur les

(1) Nous faisons allusion aux libations dites *apavyâni* du sacrifice animal hindou (M. Schwab, *Th.*, p, 98, n° 1. cf. comme à *T. B.*, 3, 8, 17, 5, rattache le mot à la racine *pû*, purifier). Elles ne se retrouvent que dans les écoles du *yajur veda* Noir. Elles se font pendant la séparation de la bête à l'aide du tour du feu, et au moment où on la conduit à la place du meurtre (*Âp.* VII, 15, 4, les mantras sont : *T. S.*, 3, 1, 4, 1, 2 — expliqués *T. S.*, 3, 1, 5, 1. Ils se retrouvent *M. S.*, 1, 2, 1). Les formules expriment : que les dieux s'emparent de la bête et que celle-ci va au ciel ; que cette bête représente les autres, parmi les bestiaux dont Rudra-Pajâpati est le maître ; qu'elle est agréée par les dieux et donnera la vie et la richesse en bétail ; qu'elle est la part de Rudra-Prajâpati, lequel recouvrant sa progéniture, la liant. « va cesser de lier » (faire mourir) les vivants, bêtes et hommes, etc.

(2) Stengel, *Op. cit.*, p. 101. — Hérod., II, 39, 40. — A Rome Marq., *op. cit.* VI, p. 192. — Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 430, 431. — Frazer, *Gold. B.*, t. I, p. 364 ; t. II, p. 102 sqq. — Peut-être faut-il rapprocher de ces pratiques le deuil de la *Flaminica*, lors de la fête des *Argeii* : Pl. *Qu. Rom.*, 86.

(3) Ce rite, fort général, comme l'a montré M. Frazer, est remarquablement exprimé par le rituel hindou. Au moment d'étouffer, parmi les formules que le prêtre ordonnateur, le *maitravaruṇa*, récite, celles de l'*adhrguniġada* (*Âcv. çr. sû.*, III, 3, 1 expliqué *Ait. Br.*, 6, 6, 1), qui comptent parmi les plus antiques du rituel védique, se trouve la suivante : « Ils nous l'ont abandonné cet être, sa mère et son père, sa sœur et son frère de même souche, et son compagnon de même race » (*Âp. çr. sû*, VII, 25, 7 avec *T. S.*, 3, 6, 11, 2. Voy. Schwab, p. 141, n. et *Çat. Br.*, 3, 8, 3, 11 ; *Âp.* VII, 16, 7. — Cf. *T. S.*, 6, 3, 8, 3, et *Ç. B.*, 3, 8, 1, 15)

(4) *Le çamitar*, l' « apaiseur », nom euphémistique du sacrificateur, peut être ou n'être pas un brahmane (*Âp.* VII, 17, 14). En tous cas, c'est un brahmane de rang inférieur, car il porte le péché d'avoir tué un être sacré, quelquefois inviolable. Il y a dans le rituel une sorte d'imprécation contre lui : « Que dans toute votre race, jamais un tel apaiseur ne fasse de telles choses », c'est-à-dire, puissiez-vous n'avoir pas de sacrificateur parmi vos parents. (Nous suivons le texte d'*Âçv. çr. sû*, III, 3, 1, que suit M. Schwab, *op. cit.*, p. 105, et non pas le texte *Ait. Br.*, 6, 7, 11).

(5) Elien, *Nat. an.*, XII, 34 (Tenedos). — Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 305.

autres; finalement, on condamnait le couteau, qui était jeté à la mer[1]. Les purifications que devait subir le sacrificateur après le sacrifice ressemblaient d'ailleurs à l'expiation du criminel[2].

Aussi, une fois que la bête est placée dans la position prescrite et orientée dans le sens déterminé par les rites[3], tout le monde se tait. Dans l'Inde, les prêtres se retournent; le sacrifiant et l'officiant se retournent[4] en murmurant des mantras propitiatoires[5]. On n'entend plus que les ordres donnés à voix simple par le prêtre au sacrificateur. Celui-ci serre alors le lien qui entoure la gorge de l'animal[6], « apaise son souffle[7] », comme dit l'euphémisme employé. La victime est morte. L'esprit est parti.

Les rites du meurtre étaient extrêmement variables. Mais chaque culte exigeait qu'ils fussent scrupuleusement observés. Les modifier était généralement une hérésie funeste, punie par l'excommunication et la mort[8]. C'est que, par le meurtre, on dégageait une force ambiguë, ou plutôt aveugle, redoutable

(1) Porph. *De Abst.* II, 29-30; Paus. I, 24, 4; 28, 10. — Mythe de l'institution des *Karneia :* Paus. III, 13, 4; Uzener, *Rhein. Mus.*, 1898, p. 359 sqq. — Stengel, p. 140. — Cf. Platon, *Leg.*, IX, p. 865.

(2) Voy. Frazer, *Paus.* t. III, p. 54 sqq.

(3) On dit : « Tournez ses pieds au nord, faites aller au soleil son œil, répandez au vent son souffle, à l'atmosphère sa vie, aux régions son ouïe, à la terre son corps. » Ces indications *Âçv. çr. sû*, III, 3, 1, cf. *Ait. Br.*, 6, 6, 13 sont importantes. La tête est tournée vers l'ouest, parce que tel le chemin général des choses : celui par où va le soleil, celui que suivent les morts, par où les dieux sont montés au ciel, etc. — L'orientation des victimes est un fait fort notable. Malheureusement les renseignements, sémitiques, classiques, ethnographiques sont relativement pauvres sur la question. En Judée, les victimes étaient attachées aux cornes de l'autel, de différents côtés suivant la nature du sacrifice, et semblent avoir eu la tête tournée vers l'est. — En Grèce, les victimes aux dieux chthoniens sont sacrifiées la tête contre terre; celles aux dieux célestes, la tête vers le ciel (voy. *Il.* A. 459 et Schol.). Cf. les bas-reliefs représentant le sacrifice mithriaque du taureau, dans Cumont, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra.*

(4) *Âp. çr. sû,* VII, 17, 1. *Âçv. çr. sû*, III, 3, 6. De même, dans la Messe catholique les fidèles s'inclinent à l'Elévation.

(5) On dit à la bête : qu'elle va au ciel, pour les siens, qu'elle ne meurt pas, qu'elle n'est pas blessée, qu'elle va dans le chemin des bons, le chemin de Savitar (le soleil), le chemin des dieux, etc. *Âp.* VII, 16. *T. B.*, 3, 7, 7, 14.

(6) *Kâty. çr. sû*, VI, 15, 19. Il importe que le corps soit intact au moment de la mort.

(7) Tel est l'ordre répété trois fois *Âçv. çr. sû*, III, 3, 1, 4.

(8) Ex. Maspero. *Rev. Arch.*, 1871, p. 335, 336 (Stèle de Napata).

par cela seul qu'elle était une force. Il fallait donc la limiter, la diriger et la dompter. C'est à quoi servaient les rites. Le plus généralement, la victime avait la nuque ou le cou tranché[1]. La lapidation était un rite ancien qui n'apparaît plus en Judée que dans certains cas d'exécution pénale, en Grèce qu'à l'état de témoin, dans le rituel de quelques fêtes[2]. Ailleurs, la victime était assommée[3] ou pendue[4]. On ne pouvait entourer de trop de précautions une opération aussi grave. Le plus souvent, on voulait que la mort fût prompte; on brusquait le passage entre la vie terrestre de la victime et sa vie divine, afin de ne pas laisser aux influences mauvaises le temps de vicier l'acte sacrificiel. Si les cris de l'animal passaient pour de mauvais présages, on essayait de les étouffer ou de les conjurer[5]. Souvent, en vue d'éviter les déviations possibles de la consécration déchaînée, on cherchait à régler l'effusion du sang consacré[6]; on veillait à ce qu'il ne tombât qu'à l'endroit propice[7], ou bien encore on s'arrangeait de manière à n'en pas répandre une seule goutte[8]. Cependant, il arrivait aussi

(1) Ce qui avait lieu dans tous les cas du rituel hébraïque (*Lév*. I, 5, etc.), sauf dans le sacrifice des pigeons dont la gorge était entamée avec l'ongle (*Lév*. I, 14, 15). — En Grèce, voy. *Od.*, Γ. 449. — Apoll. Rhod. *Arg.*, I, 429 sqq. — Soph. *Aj*. 296 sqq.

(2) Lapidation de *Pharmakos* dans les *Thargélies :* Eurip. *Androm.* 1128; Istros *F. H. G.*, I, p. 422. — Cf. la fête des λιθοβόλια à Trézène, Paus. II, 32. — Cf. Mannh. *W. F. K.*, I, 419, 548, 552. — La lapidation semble avoir eu pour but de « diviser la responsabilité » entre les assistants. Jevons, *Introd. Hist. Rel.*, p. 292. Victime frappée de loin, voir Suidas βουτύπος. Cf. Porph. *D. Abst.*, II, 54 sqq.

(3) Dion. Hal., VII, 72, p. 1459. — Apoll. Rhod. *Arg.*, I, 426. — *Od.*, Ξ, 425.

(4) Rob. Smith, *op. cit.*, p. 370.

(5) Dans l'Inde védique, une série d'expiations étaient prescrites au cas où, depuis son entrée dans le champ du sacrifice, l'animal fait des signes sinistres (*T. B.*, 3, 7, 8, 1, 2 v. commentaire. Voy. Schwab, *Thier.*, p. 76, n° 46), au cas où, préparé pour l'asphyxie, l'animal pousse un cri, ou touche son ventre avec son pied, *Âp. çr. sû.* VII, 17, 2, 3. Cf. *T. S.*, 3, 1, 5, 2. Voy. pour d'autres faits, Weber, *Omina et Portenta*, p. 377 sqq.

(6) On connaît le principe biblique qui exigeait que tout sang fût consacré à Dieu, même celui des bêtes tuées à la chasse : *Lév*. XVII, 10; XIX, 25; *Deut.* XII, 16, 23, 25; XV, 23. — Cf. en Grèce, *Od.* Γ 455; Ξ 427. — Stengel. p. 401. — Höfler. *Corr. Blatt. d. D. Gesell. f. Anthrop.*, (1896), 5. Même précaution à l'égard du lait. Höfler *ib.*

(7) En Judée, le sang recueilli dans des vases était remis au prêtre officiant, *Lév*. I, 5; IX, 12, et celui-ci en faisait l'usage rituel. — En Grèce, dans quelques sacrifices, le sang était recueilli dans une coupe σφάγιον ou σφαγεῖον. Poll. X, 65. — Xén. *Anab.* II, 2, 9.

(8) Rob. Smith, *R. Sem.*, p. 417. — Sacrifice scythe. Hérod. IV, 60; chez certaines tribus de l'Altaï on brise l'épine dorsale de la victime. Kondakoff Reinach. — *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181.

que ces précautions fussent regardées comme indifférentes. A Methydrion, en Arcadie, le rite commandait de déchirer la victime en morceaux[1]. On pouvait même avoir intérêt à prolonger son agonie[2]. La mort lente, comme la mort brusque, pouvait diminuer la responsabilité du sacrificateur; pour les raisons que nous avons dites, les rituels étaient ingénieux à lui trouver des circonstances atténuantes. Les rites étaient plus simples lorsqu'au lieu d'un animal on ne sacrifiait que de la farine ou des gâteaux. L'oblation était jetée tout entière ou en partie dans le feu.

Par cette destruction, l'acte essentiel du sacrifice était accompli. La victime était séparée définitivement du monde profane; elle était *consacrée*, elle était *sacrifiée*, dans le sens étymologique du mot, et les diverses langues appelaient *sanctification* l'acte qui la mettait dans cet état. Elle changeait de nature, comme Démophon, comme Achille, comme le fils du roi de Byblos, quand Déméter, Thétis et Isis consumaient dans le feu leur humanité[3]. Sa mort était celle du phénix [4]: elle renaissait sacrée. — Mais le phénomène qui se passait à ce moment avait une autre face. Si, d'une part, l'esprit était dégagé, s'il était passé complètement « derrière le voile », dans le monde des dieux, d'un autre côté, le corps de la bête restait visible et tangible; et lui aussi, par le fait de la consécration, était rempli d'une force sacrée qui l'excluait du monde profane. En somme, la victime sacrifiée ressemblait aux morts dont l'âme résidait, à la fois, dans l'autre monde et dans le cadavre. Aussi ses restes étaient-ils entourés d'un religieux respect[5] : on leur rendait des honneurs. Le meurtre laissait ainsi derrière lui une matière sacrée, et c'est elle qui, comme nous allons le voir maintenant, servait à développer les effets utiles du sacrifice. On la soumettait pour cela à une double série d'opérations. Ce qui survivait de l'animal était ou attribué tout entier au monde sacré, ou attribué tout entier au monde profane, ou partagé entre l'un et l'autre.

(1) Paus. VIII, 37, 5. — Rob. Smith, *Rel. Sem.*, p. 368.

(2) Mannh. *W. F. K.*, I, p. 28 sqq.

(3) Pl. *De Iside et Osiride*, 15, 17; Mannh. *W. F. K.*, II, 52; Rohde, *Psyche*, p. 393; Dieterich, *Nekyia*, p. 197 sqq. etc.

(4) Wiedemann, *Æg. Zeitsch.*, 1878, p. 89. Cf. Morgan-Wiedemann, *Negada*, p. 215. — Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, p. 90.

(5) Hérod. III, 91. Voy. les faits connus dans Frazer. *Gold. Bough*, II, p. 112 sqq.

L'attribution au monde sacré, divinités protectrices ou démons malfaisants, se réalisait par différents procédés. L'un d'eux consistait à mettre matériellement en contact certaines parties du corps de l'animal et l'autel du dieu ou quelques objets qui lui étaient spécialement consacrés. Dans le *ḥaṭṭât* hébraïque du jour de Kippour, tel qu'il est décrit dans les premiers versets du chap. IV du Lévitique[1], le sacrificateur trempe son doigt dans le sang qui lui est présenté; il fait aspersion sept fois devant Iahwe, c'est-à-dire sur le voile, et met un peu de sang sur les cornes de l'autel des parfums, dans l'intérieur du sanctuaire[2]. Le reste était versé au pied de l'autel de l'*ôlâ* qui était à l'entrée. Dans le *ḥaṭṭât* ordinaire le prêtre mettait le sang sur les cornes de l'autel de l'*ôlâ*[3]. Le sang des victimes de l'*ôlâ* et des *shelamim* était simplement versé au pied de l'autel[4]. Ailleurs, on en barbouillait la pierre sacrée ou la figure du dieu[5]. En Grèce, dans les sacrifices aux divinités aquatiques, on faisait couler le sang dans l'eau[6]; ou bien, après avoir été recueilli dans une coupe, il était versé à la mer[7]. Quand la victime avait été dépouillée, on pouvait revêtir de sa peau l'idole[8]. Ce rite était particulièrement observé dans les cérémonies où l'on sacrifiait un animal sacré, quelle que fût, d'ailleurs, la forme donnée à l'idole[9]. En tout cas, on présentait la victime tuée comme on l'avait présentée avant la consécration[10]. Dans l'*ôlâ*, les aides, après avoir coupé

(1) Lév. IV, 5, 7; 16-19; XVII, 11. On s'appuie souvent sur ce dernier passage pour dire que la vertu expiatoire du sacrifice appartient au sang. Mais ce texte signifie simplement que le sang mis sur l'autel représente la vie de la victime consacrée.

(2) Ex. XXX, 10; Lév. XVI, 16. Voy. surtout *Talm. J. Yoma. Misch.*, V, 4, 6.

(3) *Lév.* IV, 25, 30; VIII, 14; IX, 9; XVI, 16; *Ezéch.* XLIII, 20.

(4) *Lév.* I, 5; IX, 12. — Lév. III, 2.

(5) L'usage de peindre en rouge certaines idoles provient sans doute de ces onctions primitives. Voy. Frazer, *Paus.* t. III, p. 20 sqq. Hérod. IV, 62. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. III, p. 457. — Miss Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 451. — V. Marillier, *Rev. Hist. des Relig.*, 1898, I, p. 222, etc.

(6) Stengel*, p. 121. — Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, 714, 37 (Mykonos). Cf. Rev. Mart. J. Hall, *Through my spectacles in Uganda*. Lond. 1898, p. 96, 97 (Bagandas).

(7) Athénée, VI, 261, D.

(8) Rob. Smith, *Rel. Sem.* 435 sqq. — Cf. Muller-Wieseler, *Denkmäler*, I, pl. LIX, 299. 6, image d'Hera Αἰγοφάγος.

(9) Ex. à Thèbes. Hérod. II, 42.

(10) Varro. *De R. R.* I, 29, 3.

la victime en morceaux, les apportent avec la tête au prêtre officiant qui les met sur l'autel[1]. Dans le rituel des *shelamim*, les parties présentées recevaient des noms significatifs : *teroumâ*, offrande élevée, *tenouphâ*, offrande tournée[2].

L'incinération était un autre moyen. Dans tous les sacrifices hébreux, de même que le sang était entièrement attribué par voie d'aspersion ou d'effusion[3], la graisse et les viscères étaient brûlés au feu de l'autel[4]. Les portions ainsi consacrées au dieu qui personnifiait la consécration lui parvenaient en fumée d'odeur agréable[5]. Lorsque le dieu intervenait dans le sacrifice, il était censé manger réellement et substantiellement la chair sacrifiée; c'était « sa viande[6] ». Les poèmes homériques nous montrent les dieux s'asseyant aux banquets sacrificiels[7]. La chair cuite[8], réservée au dieu, lui était présentée et était placée devant lui. Il devait la consumer. Dans la Bible, plusieurs fois, le feu divin jaillit et fait disparaître les chairs dont l'autel est chargé[9].

Sur la chair qui restait après ces destructions préliminaires, d'autres prélèvements étaient faits. Le prêtre prenait sa part[10]. Or la part du prêtre était encore une part divine. Les rédacteurs du Pentateuque ont été préoccupés de savoir si la victime du *ḥaṭṭât* devait être brûlée ou mangée par les prê-

(1) *Lév.* I, 6, 8, 9; IX, 13. — *Ex.* XXIX, 17. — Les os ne devaient pas être brisés : *Ex.* XII, 46. *Nomb.* IX, 12.

(2) *Lév.* VII, 14; IX, 21; X, 14, 15; XIV, 12, 21.

(3) V. plus haut, p. 72. On connaît les interdictions bibliques de manger le sang qui est la vie, et qui appartient à Dieu. *I Sam.* XIV, 32, 33; *Deut.* XII, 23; *Lév.* XVII, 11. *Gen.* IX, 2-5. Cf. Virg. *Georg.* II, 484. Servius *ad Æn.* III, 67; V. 78; Cf. Ellis, *Ewe Speaking peoples*, p. 112. Cf. Marillier, *La place du totémisme*, etc., *Rev. d'Hist. des relig.* 1898, p. 351.

(4) *Lév.* III, 3, 4, 16 sqq.; VII, 23; IX, 19, 20 pour les *shelamim Lév.* IV, 8 sqq., 19, 31; IX, 10. — En Grèce : Stengel, *op. cit.*, p. 101; Paton *Cos*, 38; Hésych. ἔνδρατα; Hérod. IV, 62.

(5) *Lév.* I. 9, 13, 17; II, 2, 9, etc.; *Ps.* LXVI, 15. Cf. *Es.* I, 13. Cf. Clermont-Ganneau, *Inscript. de Kanatha*, in *C. R. de l'Ac. des Inscr.* 1898, p. 599. — *Il.* A, 301; Θ, 549 sqq.

(6) *Lév.* XXI, 8, 17, 21. *Ezech.* XLIV, 7. Hérod. IV, 61. Cf. à propos des *Hirpi Sorani*, et de la façon dont les loups enlevaient la viande des sacrifices, V. Mannhardt, *W. F. K.* II, p. 332.

(7) *Od.* Γ, 51 sqq. II, 201 sqq.

(8) Dans le rituel hébraïque la victime était bouillie ou bien brûlée, — Pour les victimes bouillies, voy. I Sam. II, 13; Hérod. IV, 61.

(9) Voy. plus haut, p. 58.

(10) *Ex.* XXIX, 32 sqq.; *Lév.* VII, 8, 14; *I Sam.* II, 13 sqq. *Ezéch.* XLIV, 29 sqq. — *C. I. S.* 165 passim, 167.

tres. Moïse et les fils d'Aharon furent, selon le Lévitique[1], en désaccord sur ce point. Les deux rites avaient donc visiblement le même sens[2]. De même, dans les sacrifices expiatoires romains, les prêtres mangeaient la chair[3]. Dans le *zebaḥ shelamim*, les prêtres gardaient les parties spécialement présentées à Iahwe, l'épaule et la poitrine[4], la *tenouphâ* et la *teroumâ*. Les parts réservées aux prêtres ne pouvaient être mangées que par eux et leurs familles, et dans un lieu sacré[5]. Les textes grecs contiennent nombre de renseignements, non moins précis, sur les parties des victimes et des oblations réservées aux sacrificateurs[6]. Sans doute, les rites paraissent quelquefois assez peu exigeants; ainsi, les prêtres emportent leur part chez eux ; on fait argent de la peau des victimes et les prélèvements finissent par ressembler à un casuel. Il y a, pourtant, lieu de croire que les prêtres étaient, dans ce cas encore, les agents, les représentants, les lieutenants du dieu. Ainsi les mystes de Bacchus déchiraient et dévoraient les victimes quand ils étaient possédés[7]. On doit peut-être considérer comme parts sacerdotales divers prélèvements faits par les rois[8] ou par des familles sacrées[9].

L'incinération, la consommation par le prêtre avait pour objet d'éliminer complètement du milieu temporel les parties de l'animal qui étaient ainsi détruites ou consommées. Comme l'âme que l'immolation avait antérieurement dégagée,

(1) *Lév.* X, 16 sqq. Cf. IV, II; VI, 18 sqq.

(2) Le différend fut tranché par une distinction : la victime devait être brûlée « hors du camp » lorsque le sang avait été apporté dans le sanctuaire, c'est-à-dire lors du sacrifice du Grand Pardon. Dans les autres cas la chair appartenait aux prêtres. *Lév.* VI, 23 ; X, 18. Cf. IV, 21 ; VIII, 17 ; IV, 11.

(3) Cf. *Act. fr. Arv.* a. 218. (*C. I. L.* VI, 2104) *et porcilias piaculares epulati sunt et sanguinem postea.* — Serv. *ad Aen.* III, 231.

(4) *Ex.* XXIX, 27, sqq. — *Lév.* VII, 13, 29 sqq. ; X, 14. — *Nombres*, V, 9 ; VI, 20 ; XVIII, 8 sqq. — *Deut.* XVIII, 3.

(5) *Lév.* VI, 19, 22 : Les hommes seuls peuvent manger du *ḥaṭ'ât* et il faut qu'ils soient purs. — Pour les *shelamim* (X, 14) les femmes des Cohanim sont admises, mais il faut les manger en un lieu pur. Les viandes sont toujours cuites dans une chambre sacrée : *Ezéch.* XLVI, 20.

(6) Paton. *Cos.* 37, 21, 31 ; 38, 2, 5 ; 39, 10 sqq. — Michel, *op. cit.* 714 (Mykonos), 726 (Milet). — *B. C. H.*, 1889, p. 300 (Sinope). — Pausanias, V, 13-2. — Stengel, *Zunge des Opfertier.* in *Jahrb. f. Phil.* 1879, p. 687 sqq.

(7) Rohde, *Psyche*, II, p. 15.

(8) Hérod. IV, 161 ; VI, 57.

(9) Paton, *Cos.* 38, 17.

elles étaient, par cela même, dirigées vers le monde sacré. Il y avait des cas où la destruction et l'élimination qui en résultait portaient sur le corps tout entier et non pas seulement sur certaines de ses parties. Dans l'*ôlâ* hébraïque et dans l'holocauste grec[1], la victime était tout entière brûlée sur l'autel ou dans le lieu sacré, sans que rien en fût distrait. Le prêtre, après avoir lavé les entrailles et les membres de la bête, les plaçait sur le feu où ils se consumaient[2]. Le sacrifice était appelé quelquefois *Kalil*, c'est-à-dire complet[3].

Parmi les cas de destruction complète, il en est un certain nombre qui présentent une physionomie spéciale. L'immolation de la victime et la destruction de son corps s'opéraient d'un seul coup. On ne commençait pas par la tuer pour incinérer ensuite ses restes : tout se passait à la fois. Tels étaient les sacrifices par précipitation. Qu'on jetât l'animal dans un abîme, qu'on le précipitât de la tour d'une ville ou du haut d'un temple[4], on réalisait *ipso facto* la séparation brutale qui était le signe de la consécration[5]. Ces sortes de sacrifices s'adressaient très généralement aux divinités infernales ou aux mauvais génies. Chargées d'influences mauvaises, il s'agissait surtout de les éloigner, de les retrancher du réel. Sans doute, toute idée d'attribution n'était pas absente de l'opération. On se représentait vaguement que l'âme de la victime, avec toutes les puissances malfaisantes qui étaient en elle, s'en allait rejoindre le monde des puissances malfaisantes ; c'est ainsi que le bouc du Grand-Pardon était dévoué à Azazel[6]. Mais l'essentiel était de l'éliminer, de l'expulser.

(1) Plat. *Qu. Symposiacæ*, VI. 8, 1 (Smyrne). — Virg. *Æn.*, VI, 253. Serv. *ad loc.* — Cf. Tautain, in *Anthropologie*, 1897, p. 670. — Les LXX ont traduit *ôlâ* par holocauste.

(2) *Lév.* I, 9; IX, 14; IX, 20; I. 17. — *Ezéch.* XL, 38.

(3) *Deut.* XXXIII, 10; *ôlâ kalil*, I *Sam.* VII, 9. — *Ps.* LI, 21. le *kalil* est distingué de l'*ôlâ*.

(4) Luc. *de Dea Syria*, 58. — Hérodien, V, 5 sqq.; Lamprid. *Hélag.* 8. — Movers, *Phön.* I, 365. — Plut. *d. Is. et Os.* 30. — Aux *Thargélies :* Ammonios, p. 142 Valck.; cf. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 136, n. 1. — Aux *Thesmophories : Rhein. Mus.* XXV, 549 (Schol. à Luc. *Dial. mer.* II, 1). — A Marseille : Serv. *ad Æneid.* III, 57. — Le bouc d'Azazel, au jour du grand Pardon était de même précipité du haut d'un rocher. (*Talm. J. Mischnâ* de *Yoma*, VI, 3, 7).

(5) Il y a quelque analogie entre ces précipitations et certaines des noyades des victimes pratiquées dans les fêtes agraires. V. Stengel, *op. cit.*, p. 120 sqq. — Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 278, 287. Cf. Rohde, *Psyche*, I, 192.

(6) *Lév.* XVII, 26.

Aussi arrivait-il que l'expulsion avait lieu sans qu'il y eût mise à mort. A Leucade, on prévoyait que la victime échappât; mais elle était exilée [1]. L'oiseau lâché aux champs dans le sacrifice de la purification des lépreux en Judée [2], le βούλιμος [3] chassé des maisons, et de la ville d'Athènes, sont sacrifiés de cette manière. Malgré la différence des rites, il se passe ici le même phénomène que sur l'autel de l'*ôlâ* à Jérusalem lorsque la victime monte tout entière en fumée devant la face de Iahwe. Des deux parts, elle est séparée, elle disparaît complètement, quoique ce ne soit pas vers les mêmes régions du monde religieux qu'elle se dirige dans les deux cas.

Mais quand les restes de la victime n'étaient pas tout entiers attribués soit aux dieux, soit aux démons, on s'en servait pour communiquer soit aux sacrifiants, soit aux objets du sacrifice, les vertus religieuses qu'y avait suscitées la consécration sacrificielle. Les opérations que nous allons maintenant décrire correspondent à celles que nous avons rencontrées au début de la cérémonie. Nous avons vu alors le sacrifiant, par l'imposition des mains, passer à la victime quelque chose de sa personnalité. Maintenant, c'est la victime ou ce qui en reste qui va passer au sacrifiant les qualités nouvelles qu'elle a acquises par la sacrification. Cette communication peut s'obtenir par une simple bénédiction [4]. Mais, en général, on recourait à des rites plus matériels ; c'étaient, par exemple, l'aspersion du sang [5], l'application de la peau [6], des onctions de graisse [7], le contact des résidus de la crémation [8]. Parfois,

(1) Strabon, X, 2, 9.

(2) *Lév.* XIV, 53.

(3) Plut. *Quæst. Symp.* VI, 8, 1. Voir pour un certain nombre de faits du même genre, dont le nombre pourrait être aisément augmenté, Frazer, *Gold. B.* II, p. 157 sqq.

(4) *Lév.* IX, 22. — Le *Çat. Br.* exprime merveilleusement le même principe : « le sacrifice appartient aux dieux, la bénédiction au sacrifiant ». *Çat. B.* 2, 3, 4, 5.

(5) *Lév.* XIV, 7. — Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidenthums* p. 174 (initiation). — En Grèce, Xénophon, *Anab.* II, 2, 9 (serment). — Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 277, p. 593 (purification).

(6) Luc, *Dea Syria*, 55. — Paus. I, 34, 3 (on se couche sur la peau de la victime) Cf. Frazer, *Pausanias*, t. II, p. 476. — Δίος κῴδιον. Stengel, *op. cit.*, p. 146. Cf. Lenormant, *Gaz. Archeol.* 1884, p. 352 ; Rob. Smith, *Rel. sem.*, p. 437, 438.

(7) Rob. Smith, *op. cit.*, 383-4.

(8) Cendres de la vache rousse qui servent aux eaux de lustration, *Nomb.* XIX, 9. — Ovide, *Fastes*, IV, 639, 725, 733.

l'animal était coupé en deux et le sacrifiant passait au travers[1]. Mais le moyen de réaliser la communication la plus parfaite était d'abandonner au sacrifiant une part de la victime qu'il consommait[2]. Il s'assimilait les caractères du tout quand il en mangeait une parcelle. D'ailleurs, de même qu'il y avait des cas où tout était brûlé par le dieu, il y en avait d'autres où le sacrifiant recevait la totalité de l'oblation[3].

Toutefois, ses droits sur la partie de la victime qui lui était abandonnée étaient limités par le rituel[4]. Il devait très souvent la consommer dans un temps donné. Le Lévitique permet de manger le lendemain de la cérémonie les restes de la victime du sacrifice du vœu (*neder*) et du sacrifice désigné par le nom de *nedabâ* (offrande volontaire). Mais s'il y en avait encore le troisième jour, ils devaient être brûlés ; celui qui en mangeait péchait gravement[5]. Généralement, la victime doit être mangée le jour même du sacrifice[6] ; quand il a lieu le soir, rien ne doit rester au matin : c'est le cas du sacrifice de la Pâque[7]. On trouvait en Grèce des restrictions analogues, par exemple, dans les sacrifices θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις, dieux chthoniens, à Myonia en Phocide[8]. En outre, le repas sacrificiel ne pouvait avoir lieu que dans l'enceinte du sanctuaire[9]. Ces précautions étaient destinées à empêcher que les restes de la victime, étant sacrés, n'entrassent en contact avec les choses profanes. La religion défendait la sainteté des objets sacrés en même temps qu'elle protégeait le

(1) Voir plus haut, *Jér*. XXXIV, 18 sqq. ; cf. I *Rois*, XVIII, 36. Le rite semble avoir fait partie d'un sacrifice sacramentaire, symbolique d'un contrat. Cf. *Gen*. XIII, 9 sqq. Plut. *Qu. Rom*. 111.

(2) On sait que le nom technique des chairs du *zebaḫ shelamim*, etc. qu'on pouvait consommer dans Jérusalem était celui de *Qedashim* = saintetés (Cf. LXX κρέα ἅγια). *Jer*. XI, 15. Cf. Rob. Smith, *Rel. Sem*., p. 238.

(3) Dans le *zebaḫ shelamim*, en dehors des parties réservées, le sacrifiant a droit au tout.

(4) Voy. Rob. Smith, *Rel. of Sem*., p. 237 sqq.

(5) *Lév*. VII, 15-18 ; XIX, 5-8 ; *Ex*. XXIX, 34. Cf. Mannhardt, *W. F. K* II, p. 250. — Frazer, *Gold. B*. II, p. 70.

(6) *Lév*. VII, 15 ; XXII, 29, 30. Voy. *Dillmann-Knobel*, t. XII, p. 448.

(7) *Ex*. XII, 10 ; XXIII, 18 ; XXIV, 25 ; *Deut*. XVI, 4.

(8) Paus. X, 38-6 ; Voy. Frazer, t. III, p. 240. — Rob. Smith, *op. cit*., p. 282, 369. — Cf. Athénée, VII, p. 276.

(9) Paus. *ib*. ; II, 27, 1 ; VIII, 38-6. Hesych. *s. v*. Ἑστία θύομεν. — Paton, *Cos*. 38, 24.

vulgaire contre leur malignité. Si, quoique profane, le sacrifiant était admis à y toucher et à en manger, c'est que la consécration, en le sanctifiant, l'avait mis en état de le faire sans danger. Mais les effets de sa consécration ne duraient qu'un temps; ils s'évanouissaient à la longue et c'est pourquoi la consommation devait se faire dans un délai déterminé. Inutilisés, les restes devaient être tout au moins, s'ils n'étaient pas détruits, serrés et surveillés [1]. Même les résidus de la crémation qui ne pouvaient être ni détruits ni utilisés n'étaient pas jetés au hasard. Ils étaient déposés dans des endroits spéciaux protégés par des interdictions religieuses [2].

L'étude du sacrifice animal hindou, dont nous avons interrompu la description, présente un ensemble, rarement réalisé, de toutes ces pratiques, et de celles qui concernent l'attribution aux dieux, et de celles qui regardent la communication aux sacrifiants.

Immédiatement après l'étouffement de la victime, on en assure par un rite spécial la pureté sacrificielle. Un prêtre conduit auprès du corps étendu la femme du sacrifiant qui a assisté à la cérémonie [3], et, pendant différents lavages, elle « fait boire « à chacun des orifices de la bête les eaux de purification [4]. Cela fait, le dépeçage commence. Dès le premier

(1) *Paus.* X, 32-9. (Culte d'Isis à Tithorea) : les restes de la victime restaient exposés dans le sanctuaire d'une fête à l'autre; et, avant chaque fête on les enlève et les enfouit.

(2) *Lév.* VI, 4; XIV, 4; Cf. IV, 11; on recouvrait de terre le sang des oiseaux tués dans le temple. — A Olympie il y avait un monceau de cendres devant l'autel : *Paus.* X, 13, 8: Voy. Frazer, t. III, 556: Stengel, p. 15.

(3) La femme du sacrifiant assiste à tous les sacrifices solennels hindous, à une place spéciale, liée légèrement, et est l'objet de certains rites, qui lui communiquent en quelque sorte les effluves du sacrifice et assurent sa fécondité. *Kâty. çr. sû*, VI, 6, 1 sqq. *Âp. çr. sû*, III, 18, 1. 12 com.

(4) Elle fait boire tous les souffles *sarvân prânân* (*Âp.*, VII, 18, 6) pendant que l'officiant asperge à grande eau tous les membres (*T. S.*, 1, 3, 9, 1. Cf. 6, 3, 9, 1; *V. S.*, VI, 14; *Ç. B*, 3, 8, 2, 4, 7), on doit reconstituer *nâsike*, etc. in *T. S*). La cérémonie a plusieurs sens. Les Taitt ont exagéré le côté propitiatoire : la mort est « une douleur », une flamme qui brûle avec les souffles, qu'il faut apaiser. Pour cela, on fait boire aux souffles de l'eau, et la douleur et la flamme partent avec l'eau dans la terre. (Cf. *Ç. B.*, 3, 8, 2, 8, 16). Aussi les Taitt ont-ils pour chacun des *mantras* adressés à chaque orifice : « Buvez » et non pas « purifiez-vous » (Vâj.), expression qui correspond au nom même du rite. L'explication des Vâj. insiste sur le côté purificatoire du rite; ils disent : « Purifiez-vous » : la victime est une vie, elle est même l'*amṛta* (nourriture immortelle, l'immortalité) des dieux. Or on tue la bête quand on l'étouffe et

coup de couteau, le sang coule; on le laisse s'échapper. C'est la part destinée aux mauvais génies. « Tu es la part des *raksas*[1]. »

Vient alors la cérémonie qui a pour objet d'attribuer au dieu la partie essentielle de la victime : c'est la *vapâ*, en terme médical le grand épiploon[2]. On l'enlève rapidement avec toutes sortes de précautions et de propitiations. On l'amène processionnellement comme une victime, le sacrifiant tenant toujours le prêtre qui la porte[3]. On la fait cuire auprès

l'apaise. Mais les eaux sont les souffles de vie (contiennent les principes vitaux); ainsi, ce faisant (cette lustration), on replace les souffles. La victime redevient vie et nourriture immortelle des immortels » (*Ç. B. loc. cit.*).

(1) *Âp.*, VII, 18, 14, mantras: *T. S.*, 1, 3, 9, 2 ; V. *Ib.*, 6, 3, 9, 2, propose un rite plus précis. (Cf. *Kâty*, VI, 6, 11.) Mais les textes de l'école du Rg Veda (l'adhrgunigada *Âçv. çr. sû*, III, 3, 1 ; *Ait. Br.*, 6, 7, 1, 10) parlent simplement de répandre le sang pour les démons, afin qu'ils s'éloignent. La discussion instituée à ce sujet est intéressante : il est expliqué que les démons, comme les dieux, assistent aux sacrifices ; qu'il leur faut à eux aussi leurs parts ; parce que sans cela, comme ils y ont droit, si on ne la leur donnait pas pour les écarter (nir-ava-dâ ; cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 218 et *T. S.*, 6, 3, 9, 2), ils « s'appesantiraient » sur le sacrifiant et sa famille. — Différentes autres parties de la victime sont ainsi attribuées aux démons, ce sont : les gouttes de sang qui s'échapperont lors de la cuisson du cœur (*Kâty*, VI, 7, 13) et de plus, l'estomac, et les excréments, et les brins de gazon sur lesquels on répand le sang recueilli. (*Ap.* ne donne pas ces détails ; voy. Schwab, p. 137), on les enfouit tous dans la « fosse aux excréments », en dehors du lieu sacrificiel (*Âp.*, VII, 16, 1 ; cf. *Âçv.*, III, 3, 1). L'*Ait. Br.*, 6, 6, 16 donne une autre interprétation à cet enfouissement. — Les textes glissent assez volontiers sur ces parts faites aux démons. Il a paru rite irréligieux (cf. *Ait.*, 6, 7, 2), de convier les ennemis des dieux au sacrifice. — Mais les rites sont nets : en général tous les débris inutilisables des sacrifices (par exemple les sons des grains concassés pour fabriquer un gâteau) sont ainsi rejetés, expulsés. — On peut comparer à ces faits : la pratique grecque du sacrifice à Ἥρα γαμηλία, où l'on rejetait le fiel de la victime (Plut. *Conj. præc.*, 27), et la prescription biblique d'enfouir le sang des oiseaux de purification. — Faisons observer que le rituel des sacrifices de l'Inde prouve que, contrairement aux idées admises, un sacrifice sanglant n'a pas nécessairement pour principe l'usage à faire du sang.

(2) La partie supérieure du péritoine, musculeuse et graisseuse, « la plus juteuse, pour toi, du milieu, parmi les graisses, a été enlevée, nous te la donnons ». *R. V.*, III, 21, 5. Elle est la partie centrale de la bête ; le principe de sa vie individuelle, son *âtman* (*T. S.*, 6, 3, 9, 5), comme le « sang est la vie » chez les Sémites. Elle est le principe sacrificiel de la victime (le *medhas*) *T.* 3, 1, 5, 2 ; *Ç. B.*, 3, 8, 2, 28 ; voy. *Ait. Br.*, 7, 3, 6, un mythe rituel curieux.

(3) *Âp. çr. sû.* VII, 19, 3 sqq. En tête marche un prêtre, ayant un brandon allumé à la main, puis le prêtre qui porte la portion à l'aide de deux broches (car il ne doit pas la toucher directement), puis le sacrifiant qui tient le prêtre comme plus haut (*Âp.*, VII, 19, 6. 7, comm.). Les raisons du rite sont les mêmes que celles indiquées plus haut (V. p. 67 et n° 1. *T. S.*, 6, 3, 9, 3 et 4).

du feu sacré et on dispose les choses de manière à ce que la graisse, en fondant, coule goutte à goutte sur le feu. On dit qu'elle tombe « sur la peau du feu[1] », c'est-à-dire d'Agni et, comme Agni est chargé de transmettre aux dieux les offrandes, c'est une première part attribuée aux dieux[2]. — Une fois la *vapâ* cuite, découpée, on la jette au feu[3], au milieu de bénédictions, de révérences et après que les invocations nécessaires ont été faites. C'est une nouvelle part pour les dieux. Cette seconde attribution est elle-même traitée comme une sorte de sacrifice complet[4]; c'est ainsi qu'on s'excuse auprès de la *vapâ,* comme on avait fait auprès de la victime au moment de l'immolation. — Cela fait, on revient à la bête, on l'écorche et, dans ses chairs, on découpe dix-huit morceaux[5], que l'on fait cuire ensemble. La graisse, le bouillon, l'écume[6] qui surnagent[7] dans le pot où a lieu cette cuisson, est pour le dieu ou le couple de dieux auquel s'adresse ce sacrifice : on sacrifie tout cela dans le feu. Ce qu'on détruit ainsi représente formellement

(1) *R. V.*, III, 21, 5. Trad. d'Oldenberg (*ad loc.*) contre Sâyana in *R. V.*, et *T. B.*

(2) Tout le rite est fort ancien car un des prêtres récite l'hymne : *R. V.*, II, 75, 1, puis III, 21 tout entier = *T. B.*, III, 6, 7, 1 sqq. = *M. S.*, 3, 10, 1. — Cf. *T. S.*, 6, 4, 3, 5. Cf. *Ait. Br.*, 7, 2, 5 sqq. — Voy. Ludwig. *Rig-Veda*, IV, p. 303. — Bergaigne, *Hist. de la Liturgie védique*, p. 18, considère cet hymne comme récent parce qu'il est formé de vers de mètres variés, c'est-à-dire d'une série de formules entièrement séparées. (Voy. Oldenberg, *Vedic Hymns S. B. E.*, XLVI, p. 283.) Ce fait est incontestable; les formules sont de diverses sources, et ont été colligées tardivement. Mais les formules sont bien antérieures à l'hymne. De telle sorte que si l'hymne n'a pas d'unité de rédaction, il présente une unité d'objet, et la façon naturelle dont il a été composé démontre qu'il se rattache à un des rites les plus anciens. — L'hymne décrit fort exactement tous les détails de l'opération (Cf. *T. S.*, 6, 3, 9, 5 et *Ç. B.*, 3, 8, 2, 11). A ce rite sacrificiel des plus importants, les brahmanes ont trouvé une signification naturaliste.

(3) *Âp.*, VII, 22, 2.

(4) Tous se lavent. *Âp.*, VII, 22, 6. = *Kâty*, 6, 6, 29. = *Âçv.*, 3, 5, 1 et 2. Les mantras sont *T. S.*, 4, 1, 5, 1. = *R. V.*, X, 9, 1, — 3. La *V. S.*, VI, 16 donne le même texte que *A. V.*, VI, 89. Le dernier mantra exprime la délivrance de la maladie, du péché, de la mort, de la malédiction, divine et humaine. — C'est d'ailleurs le sacrifice de la *vapâ*, qui marque, dans le cas où le sacrifice a pour but de racheter un homme, le moment précis du rachat.

(5) Voy. Schwab, *Thieropf.*, n° 98, p. 126 sqq.

(6) Voy. Schwab, *Thieropf.*, p. 141, n° 1, cf. Ludwig, *Rig-veda*, IV, p. 361. — Voy. *Âp.*, VII, 25, 7 sqq. — *Ç. B.*, 3, 8, 3, 10. Eggel *ad loc.*

(7) *Âp.*, VII, 25, 8.

encore une fois la victime tout entière[1], c'est une nouvelle élimination totale de la bête qui se trouve effectuée de cette manière. — Enfin, sur les dix-huit morceaux qui ont servi à faire ce bouillon, un certain nombre sont prélevés qui sont encore attribués à différentes divinités ou personnalités mythiques[2].

Mais sept de ces parts servent à un tout autre objet[3] : c'est par elles que va être communiquée au sacrifiant la vertu sacrée de la victime[4]. Elles constituent ce qu'on nomme l'*iḍâ*. Ce nom est également celui de la déesse qui personnifie les bestiaux et qui dispense la fortune et la fécondité[5]. Le même mot désigne donc cette divinité et la part sacrificielle[6]. C'est que la déesse vient s'y incarner au cours même de la cérémonie, et voici comment s'opère cette incarnation. Dans les mains d'un prêtre, préalablement ointes[7], on place l'*iḍâ*; les autres prêtres et le sacrifiant l'entourent et la touchent[8]. Pendant qu'ils sont dans cette position, on invoque la déesse[9]. Il s'agit ici d'une invo-

(1) *T. S.*, 6, 3, 11, 1. Pendant la sacrification on récite : *R. V.*, VI, 60, 13 ; I, 109, 7 et 6. = *T. B.*, 6, 3, 11, 1 sqq., formules de glorification aux dieux, et décrivant la façon dont ils agréent l'offrande et la consomment une fois qu'elle leur est parvenue.

(2) A Agni qui parfait les rites (voy. Web. *Ind. Stud.*, IX, p. 218) cf. Hilleb. *N. V. O.*, p. 118. — Pour les autres êtres auxquels sont attribuées des parts (du gros intestin) dans une offrande supplémentaire (*Âp.* VII, 26, 8 sqq.) voy. Schwab, n° 104. Les mantras récités et les réponses se correspondent assez mal.

(3) On peut leur en ajouter d'autres, sans os. *Âp.*, VII, 24, 11.

(4) Sur l'Iḍâ, voir tout particulièrement : Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 289 sqq. et les passages cités à l'Index.

(5) Voy. Berg. *Rel. Véd.*, I, 323, 325 ; II, 92, 94. Syl. Lévi, *Doctr.*, p. 103 sqq.

(6) Ce moment du sacrifice est assez important pour que le *Çat. Br.*, y ait rattaché la fameuse légende devenue classique, du déluge. (*Çat. Br.*, 1, 8, 12 entier ; Eggel. *ad. loc.*, S. B. E., XII). Cf. Web. *Ind. Stud.*, I, p. 8 sqq. — Muir, *Old Sanskrit Texts*, I, p. 182, p. 196 sqq. — Mais les autres Brâhmaṇas n'ont, de cette légende, que la fin, qui est seule un article de foi brahmanique. Selon eux, c'est en inventant le rite de l'Iḍâ, en créant ainsi la déesse Idâ (sa femme, ou sa fille selon les textes) que Manu, le premier homme et le premier sacrifiant, a acquis postérité et bétail (voy. *T. S.*, 1, 7, 1 et 2, tout entiers 6, 7 ; *T. B.*, 3, 7, 5, 6). En tout cas, elle et son correspondant matériel représentent les bestiaux, en sont toute la force : *iḍâ vai paçavo*, « *iḍâ*, c'est les bestiaux ».

(7) Voy. Hillebr. *N. V. O.*, p. 124 ; Schwab, *Th.*, p. 148.

(8) Hillebr., p. 125.

(9) La cérémonie se nomme *iḍâhvayana*, ou bien *iḍopahvâna*, terme qui correspond exactement à l'*epiclèse* de la messe chrétienne. Le texte est

cation au sens propre et technique du mot (*vocare in*, appeler dedans). La divinité n'est pas seulement invitée à assister et à participer au sacrifice, mais à descendre dans l'offrande. C'est une véritable transsubstantiation qui s'opère. Sur l'appel qui lui est adressé, la déesse vient et amène avec elle toutes sortes de forces mythiques, celles du soleil, du vent, de l'atmosphère, du ciel, de la terre, des bestiaux, etc. C'est ainsi que, comme dit un texte, on épuise sur l'*idâ* (part sacrificielle) tout ce qu'il y a de bon dans le sacrifice et dans le monde[1]. Alors, le prêtre qui la tenait en ses mains mange sa part[2] et, ensuite, le sacrifiant en fait autant[3]. Et tout le monde reste assis en silence jusqu'à ce que le sacrifiant se soit rincé la bouche[4]. Alors[5], on distribue leurs parts aux prêtres, qui représentent chacun un dieu[6].

Âçv. çr sû., I, 7, 7, traduit in Hillebr. *N. V. O.*, p. 125 et 6 ; Oldenb. *Rel. d. Véd.*, p. 290 sqq. Les textes *Çânkh. çr. sû*, I, 10, 1 ; *Taitt. Br.*, 3, 5, 8, 1 ; 3, 5, 13, 1 sqq. sont légèrement différents. — Cette invocation consiste essentiellement en une série d'appels de la divinité, qui est censée amener avec elle toutes les forces mentionnées, et d'autre part convier, à son tour, les prêtres et le sacrifiant à prendre sa part des forces ainsi amassées. Le sacrifiant dit, pendant une pause (*Âp.*, IV, 10, 6. — *T. S.*, 1, 7, 1, 2) : « que cette offrande (de lait de mélange) soit ma force ».

(1) *Taitt. Br.*, 3, 5, 8 fin, 3, 5, 13, fin.

(2) *L'avântaredâ, idâ* supplémentaire qu'il tient dans l'autre main. (Voy. Weber, *Ind. St.*, IX, p. 213). Il dit (*Âçv. çr. sû*, 1, 7, 8 ; cf. *T. S.*, 2, 6, 8, 1 et 2) : « Idâ, agrée notre part, fais prospérer nos vaches, fais prospérer nos chevaux. Tu disposes de la fleur de richesse, nourris-nous-en, donne-nous-en ».

(3) Le sacrifiant dit : « Idâ, agrée, etc..., puissions-nous consommer de toi, nous en corps et en âme (comm. à *Taitt. Br.*), nous tous avec tous nos gens » (*T. B.*, 3, 7, 5, 6).

(4) *Âçv.*, I, 8, 2.

(5) Certaine école prescrit un rite de présentation aux mânes. (*Kâty.* 3 4, 16 et 17). Le rite quoique ancien (*V. S.*, II, 31) n'est qu'un rite d'école.

(6) Voy. les mantras in Hillebr. *N. V. O.*, 126 sqq. ; c'est ainsi que la bouche de l'*agnidhra* (prêtre du feu) est censée être la bouche même d'Agni. Les parts sacerdotales sont donc bien des parts divines. — Il ne s'agit pas ici, comme l'a vu M. Oldenberg, d'un repas en commun, d'un rite de communion sociale, quelles qu'en soient les apparences. Dans l'*Idâ* « la part du sacrifiant » a une sorte de vertu « médecine » (Oldenb.); elle donne de la force au sacrifiant « elle place en lui les bestiaux » comme disent les textes : *paçûn yajamâne dadhâti* (à remarquer l'emploi du locatif). Voy. *T. S.*, 2, 6, 7, 3 : *Ait. Br.*, 2, 30, 1 ; 6, 10, 11 ; *Çat. Br.*, 1, 8, 1, 12, etc. — L'*Idâ* fait partie du rituel des sacrifices solennels hindous. — Ajoutons que le reste de la victime est, dans une certaine mesure, profanée : les brahmanes et le sacrifiant peuvent les emporter chez eux. (Schwab. p. 149). Nous ne connaissons pas de règle prescrivant des délais pour la consommation des restes des victimes. Mais il en existe pour la consommation de toutes les nourritures en général.

Après avoir distingué dans les divers rituels qui viennent d'être comparés les rites d'attribution aux dieux et les rites d'utilisation par les hommes, il importe de remarquer leur analogie. Les uns et les autres sont faits des mêmes pratiques, impliquent les mêmes manœuvres. Nous avons retrouvé des deux côtés l'aspersion du sang ; l'application de la peau, ici sur l'autel ou sur l'idole, là sur le sacrifiant ou les objets du sacrifice ; la communion alimentaire, fictive et mythique pour ce qui regarde les dieux, réelle pour ce qui concerne les hommes. Au fond même, ces différentes opérations sont toutes substantiellement identiques. Il s'agit de mettre en contact la victime une fois immolée soit avec le monde sacré, soit avec les personnes ou les choses qui doivent profiter du sacrifice. L'aspersion, l'attouchement, l'application de la dépouille ne sont évidemment que des manières différentes d'établir un contact que la communion alimentaire porte à son plus haut degré d'intimité ; car elle produit non pas un simple rapprochement extérieur, mais un mélange des deux substances qui s'absorbent l'une dans l'autre au point de devenir indiscernables. Et si ces deux rites sont à ce point semblables, c'est que l'objet poursuivi de part et d'autre n'est lui-même pas sans analogie. Dans les deux cas, il s'agit de faire communiquer la force religieuse que les consécrations successives ont accumulée dans l'objet sacrifié, d'un côté avec le domaine du religieux, de l'autre avec le domaine profane auquel appartient le sacrifiant. Les deux systèmes de rites contribuent, chacun dans leur sens, à établir cette continuité qui nous paraît, après cette analyse, être l'un des caractères les plus remarquables du sacrifice. La victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit. Grâce à elle, tous les êtres qui se rencontrent au sacrifice, s'y unissent. Toutes les forces qui y concourent se confondent.

Il y a plus : il n'y a pas seulement ressemblance, mais solidarité étroite entre ces deux sortes de pratiques d'attribution. Les premières sont la condition des secondes. Pour que la victime puisse être utilisée par les hommes, il faut que les dieux aient reçu leur part. Elle est, en effet, chargée d'une telle sainteté que le profane, malgré les consécrations préalables qui l'ont, dans une certaine mesure, élevée au-dessus de sa nature ordinaire et normale, ne peut y toucher sans danger. Il faut donc abaisser de quelques degrés cette religiosité qui est en elle et qui la rend inutilisable pour de

simples mortels. Déjà l'immolation avait, en partie, atteint ce résultat. En effet, c'est dans l'esprit que cette religiosité était le plus éminemment concentrée. Une fois donc que l'esprit est parti, la victime devient plus abordable. On pouvait la manier avec moins de précautions. Il y avait même des sacrifices où tout péril avait dès lors disparu ; ce sont ceux où l'animal tout entier est utilisé par le sacrifiant, sans qu'il en soit rien attribué aux dieux. Mais, dans d'autres cas, cette première opération ne suffisait pas à décharger la victime autant qu'il était nécessaire. Il fallait donc s'y reprendre à nouveau pour éliminer encore, vers les régions du sacré, ce qui y était resté de trop redoutable ; il fallait, comme le dit le rituel hindou, refaire une sorte de nouveau sacrifice[1]. C'est à quoi peuvent servir les rites d'attribution aux dieux.

Ainsi les rites, si nombreux, qui sont pratiqués sur la victime, peuvent être, dans leurs traits essentiels, résumés en un schéma très simple. On commence par la consacrer ; puis les énergies que cette consécration a suscitées et concentrées sur elle, on les fait échapper, les unes vers les êtres du monde sacré, les autres vers les êtres du monde profane. La série d'états par lesquels elle passe pourrait donc être figurée par une courbe : elle s'élève à un degré maximum de religiosité où elle ne reste qu'un instant, et d'où elle redescend ensuite progressivement. Nous verrons que le sacrifiant passe par des phases homologues[2].

(1) Voy. plus haut, p. 80.

(2) On a pu s'étonner que, dans ce schème, nous n'ayons pas fait allusion aux cas où la victime est autre chose qu'un animal. Nous en avions relativement le droit. Nous avons vu, en effet, comment les rituels ont proclamé l'équivalence des deux sortes de choses (voy. plus haut, p. 40). Par exemple, dans tout l'ensemble des sacrifices agraires, leur identité foncière rend possible la substitution des unes aux autres (voy. p. 117). Mais il y a plus, il est possible d'établir des symétries réelles entre les victimes et les oblations sacrificielles. — La préparation des gâteaux, la façon dont on les oignait, d'huile, ou de beurre, etc., correspond à la préparation de la victime. Même la création de la chose sacrée, au cours de la cérémonie est bien plus évidente, dans le cas de l'oblation, que dans tout autre, puisqu'on la confectionne souvent de toutes pièces, sur le terrain même du sacrifice. (Voy. Inde : Hillebr. *N. V. O.*, p. 28, 41) surtout au cas où ce sont des figurines (voy. pour l'Inde, Hillebr. *Rit. Lit.*, § 64, p. 116 ; § 48. Cf. Weber, *Nakṣatra*, II, 338 renseignements assez fragmentaires : *Çâñkh. gṛh. sû*, IV, 19). Pour la Grèce, voy. plus haut, p. 40. Stengel, p. 90 sqq. — Festus, 129 ; cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 84, p. 139 sqq. — Lobeck, *Aglaophamus*, p. 119, 1080 sqq. — Ensuite la destruction a le même caractère de consécration définitive que la mise à mort d'une victime animale. On met toujours, au moins l'esprit de l'oblation, hors du monde réel. Seule, une différence existe, naturelle, d'ailleurs

La sortie.

Les effets utiles du sacrifice sont produits ; cependant, tout n'est pas terminé. Le groupe de gens et de choses qui s'est formé pour la circonstance autour de la victime n'a plus de raison d'être; encore faut-il qu'il se dissolve lentement et sans heurts et, comme ce sont des rites qui l'ont créé, ce sont des rites aussi qui, seuls, peuvent remettre en liberté les éléments dont il est composé. Les liens qui unissaient à la victime les prêtres et le sacrifiant n'ont pas été rompus par l'immolation ; tous ceux qui ont pris part au sacrifice y ont acquis un caractère sacré qui les isole du monde profane. Il est nécessaire qu'ils y puissent rentrer. Il leur faut sortir du cercle magique où ils sont encore enfermés. De plus, au cours des cérémonies, des fautes ont pu êtres commises qu'il faut effacer avant de reprendre la vie commune. Les rites par lesquels s'opère cette sortie du sacrifices sont exactement les pendants de ceux que nous avons observés lors de l'entrée[1].

Dans le sacrifice animal hindou, comme, d'ailleurs, dans tous les sacrifice du même rituel, cette dernière phase du sacrifice est très nettement marquée. On sacrifie ce qui reste de beurre et de graisse épars sur le gazon[2] ; puis, on détruit

même des choses : dans la majorité des cas le moment de l'attribution et celui de la consécration coïncident, sans que la victime portât pour autant le caractère d'une chose à éliminer. En effet, la libation est détruite au moment où elle découle sur l'autel, se perd dans la terre, s'évapore ou brûle dans le feu, le gâteau, la poignée de farine se consument et partent en fumée. La sacrification et l'attribution à la divinité ne font qu'un seul et même temps rituel. Mais il n'y a aucun doute sur la nature de la destruction : c'est ainsi que le simple dépôt de bois à brûler est, dans le rituel hindou, à certains moments, un sacrifice par lui-même (nous faisons allusion aux *sâmidheni*, voy. Hillebr. *N. V. O.*, p. 74 sqq.). — Enfin la répartition des parts est *mutatis mutandis*, analogue à celles du sacrifice animal : ainsi dans le cas du sacrifice de la pleine et nouvelle lune, nous trouvons des parts aux dieux, une *idâ*, etc. — Rappelons enfin que le plus important de tous les sacrifices hindous, le cas le plus extraordinaire peut-être de tous les sacrifices, celui où on fait subir à une victime tous les traitements possibles, le sacrifice du *soma*, est, comme le sacrifice chrétien, constitué par une oblation végétale.

(1) Rien n'est plus explicable ; car ce sont les mêmes gens et les mêmes choses qui sont en jeu. et, d'un autre côté. en vertu des lois bien connues qui règlent les choses religieuses, ce sont les mêmes procédés lustratoires qui confèrent ou enlèvent un caractère sacré.

(2) *Âp.*, VII, 26, 12 ; *Kât.*, 6, 9, 11 ; *T. S.*, 1, 3, 11, 1 et *Ç. B.*, 3, 8, 5, 5 pour le mantra (*Kât.*, a fait un meilleur emploi). On a fait une série de petits sacrifices (Voy. Schwab, *Th.*, n° 111) dont les formules expriment la terminaison du rite.

dans le feu sacrificiel un certain nombre d'instruments[1], le gazon du sacrifice[2], le bâton du récitant, les planchettes qui entouraient la *vedi*[3]. On verse les eaux de lustration qui n'ont pas été employées, puis, après avoir révéré le poteau[4], on fait sur lui une libation. Parfois, on l'emporte à la maison, il est censé purifier des fautes rituelles; ou bien on le brûle comme le gazon[5]. On détruit par le feu tout ce qui peut rester des offrandes, on nettoie les ustensiles et on les remporte après les avoir lavés[6]. Seule, la broche qui a servi à faire rissoler le cœur est enfouie; cas particulier du rite en vertu duquel l'instrument du crime ou de la douleur doit être caché[7].

Voici maintenant ce qui se passe pour les personnes. Les prêtres, le sacrifiant, sa femme se réunissent et se lustrent en se lavant les mains[8]. Le rite a un double objet : on se purifie d'abord des fautes que l'on a pu commettre dans le sacrifice et aussi de celles que le sacrifice avait pour but d'effacer. En réalité, on abandonne la religiosité sacrificielle. C'est ce qu'exprime le rite de l'abandon du vœu[9] : « O Agni, j'ai fait mon vœu ; je me suis égalé à mon vœu, je redeviens homme... Je redescends du monde des dieux dans le monde des hommes[10]. »

Une forme exagérée du même rite en rendra le sens plus apparent : c'est « le bain d'emportement[11] » qui termine le

(1) *Āp.* VII, 27, 4. *Kât*, VI, 9, 12. (Chose remarquable, *Āp.* emprunte le mantra à *V. S.* VI, 21.)

(2) Hillebr. *N. V. O.* p. 145-147, Schwab, *Th.* 156-9. Pendant ce rite se fait toute une curieuse récapitulation des divers moments du sacrifice (*T. B.* 3, 6, 15 entier) et des bienfaits qu'en attend le sacrifiant : il goûtera ce dont il a fait goûter les dieux (Cf. *Āçv. çr. sû.* 1, 9, 1).

(3) Hillebr. *N. V. O.* 147-149.

(4) En le remerciant d'avoir conduit aux dieux l'offrande : *Āp.* VII, 28, 2; *T. B.* 2, 4, 7, 11, cf. *T. S.* 3, 5, 5, 4.

(5) *Āp. ib.* 4. — *Ait. Br.* 6, 3, 5.

(6) Schwab, *Th.* p. 107. Hilleb. *N. V. O.* p. 140-141.

(7) *Āp.* VII, 26, 15. *Ç. B.* 3, 8, 5, 8. *T. S.* 6, 4, 1, 8. *T. S.* 1, 3, 11, *V. S.* VI, 22. *Āp.* VII, 27, 16.

(8) *Āp.* VII, 26, 16, sqq. *T. S.* 1, 4, 45, 3.

(9) Hilleb. *N. V. O.* p. 174. Cf. Syl. Lévi, *Doctr.* p. 66.

(10) Cf. *Çat. Br.* 1, 1. 1, 4-7.

(11) *Avabhṛta.* V. Web. *Ind. Stud.* X, 393 sqq. Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 407 sqq. Peut-être les expressions de « fluide », etc. dont se sert M. Old. ne sont-elles pas les meilleures, mais il a pourtant indiqué le sens du rite, tel qu'il apparaît (non pas dans le *Ṛg Veda*, où il est d'ailleurs

sacrifice du *soma*, et qui est le contraire de la *dîkṣâ*. Après que les instruments ont été déposés, le sacrifiant prend un bain dans une anse tranquille formée par une eau courante[1]. On plonge dans l'eau tous les restes du sacrifice, toutes les branches pressurées du soma[2]. Le sacrifiant délie alors la ceinture sacrificielle qu'il avait revêtue lors de la *dîkṣâ* ; il en fait autant pour le lien qui serrait certaines pièces du costume de la femme, pour le turban, la peau de l'antilope noire, les deux vêtements du sacrifice, et il immerge le tout. Alors lui et sa femme, dans l'eau jusqu'au cou, prennent leur bain en priant et en se lavant, d'abord le dos, puis les membres, l'un à l'autre[3]. Cela fait, ils sortent du bain et revêtent des vêtements neufs[4]. Tout a donc été passé à l'eau de manière à perdre tout caractère dangereux ou même simplement religieux ; les fautes rituelles qui ont pu être faites sont expiées, ainsi que le crime que l'on a commis en tuant le dieu Soma. Or si le rite est plus complexe que celui dont nous avons parlé tout d'abord, il est de même nature : les faits et la théorie lui assignent la même fonction.

Les textes bibliques sont malheureusement moins complets et moins clairs; on y trouve pourtant quelques allusions aux mêmes pratiques. Dans la fête du Grand Pardon, le grand-prêtre, après avoir chassé le bouc d'Azazel, rentrait au sanctuaire et retirait son costume sacré, « afin qu'il ne propageât pas la consécration »; il se lavait, remettait d'autres vêtements, sortait et sacrifiait l'*ôlâ*[5]. L'homme qui avait conduit le bouc

mentionné. Voy. Grassmann. *Wörterb. ad verb.*) mais dans tous les autres textes rituels et théologiques. *Âp. çr. sû.* VIII, 7, 12 sqq. et XIII, 19 sqq. — *Kât.* VI, 10, 1 ; X, 8, 16 sqq.

(1) Ces lieux, les étangs, les *Tîrthas*, qui sont encore aujourd'hui des endroits particulièrement sacrés de l'Inde, sont censés être la propriété favorite de Varuṇa (*Çat. Br.* 4, 4, 5, 10).

(2) *Âp.*, XIII, 20, 10. 11.

(3) *Âp.*, XIII, 22, 2, comm. En même temps, ils répètent diverses formules exprimant : qu'ils expient leurs péchés, leurs fautes rituelles, qu'ils acquièrent force, prospérité et gloire, en s'assimilant ainsi la force magique des eaux, des rites et des plantes.

(4) Ils donnent leurs anciens vêtements aux prêtres; abandonnant ainsi leur ancienne personnalité, et en en revêtant de neufs, ils font « peau neuve comme un serpent ». « Il n'y a pas plus de péché en eux, maintenant, que dans un enfant sans dents ». *Ç. B.*, 4, 4, 5, 23.

(5) *Lév.* XVI, 22, 23. Il changeait encore une fois de vêtement à l'issue du jeûne, et rentrait chez lui en recevant les félicitations de ses amis, d'avoir supporté toutes les épreuves, accompli tous les rites, échappé à tous les dangers de ce jour. (*Talm. Yoma.*, VIII, 8, 5. *Mischnâ.*)

se baignait et lavait ses vêtements avant de revenir [1]. Celui qui brûlait les restes du *ḥaṭṭât* faisait de même [2]. Nous ignorons si les autres sacrifices étaient accompagnés de pratiques analogues [3]. En Grèce, après les sacrifices expiatoires, les sacrificateurs, qui d'ailleurs s'abstenaient le plus possible de toucher la victime, lavaient leurs vêtements dans une rivière ou une source avant de rentrer dans la ville ou chez eux [4]. Les ustensiles qui avaient servi au sacrifice étaient lavés soigneusement quand ils n'étaient pas détruits [5]. Ces pratiques limitaient l'action de la consécration. Elles sont assez importantes pour avoir subsisté dans la messe chrétienne. Le prêtre, après la communion, lave le calice, se lave les mains ; après quoi, la messe est finie, le cycle est clos et l'officiant prononce la formule finale et libératrice : *Ite, missa est.* Ces cérémonies correspondent à celles qui ont marqué l'entrée dans le sacrifice. Le fidèle et le prêtre sont libérés, comme ils avaient été préparés au début de la cérémonie. Ce sont des cérémonies inverses, elles font contrepoids aux premières.

L'état religieux du sacrifiant décrit donc, lui aussi, une courbe symétrique de celle que parcourt la victime. Il commence par s'élever progressivement dans la sphère du religieux, il atteint ainsi un point culminant d'où il redescend ensuite vers le profane. Ainsi, chacun des êtres et des objets qui jouent un rôle dans le sacrifice, est entraîné comme par un mouvement continu qui, de l'entrée à la sortie, se poursuit sur deux pentes opposées. Mais si les courbes ainsi décrites ont la même configuration générale, elles n'ont pas toutes la même hauteur ; c'est naturellement celle que décrit la victime qui parvient au point le plus élevé.

D'ailleurs, il est clair que l'importance respective de ces phases d'ascension et de descente peut varier infiniment suivant les circonstances. C'est ce que nous montrerons dans ce qui va suivre.

(1) *Lév.* XVI, 26.

(2) *Ib.*, 28. — De même celui qui ramenait les cendres de la vache rousse.

(3) Nous savons : *Ezéch.*, XLIV, 19, que les vêtements des prêtres étaient enfermés dans des « chambres saintes » où les prêtres allaient se vêtir et se dévêtir avant d'aller vers le peuple ; le contact de ces vêtements était dangereux pour les laïques.

(4) Porphyre, *De Abst.*, II, 44. — Paton, *Cos.*, 28, 24. — Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 54 sqq.

(5) *Lév.* VI, 21 (*ḥaṭṭât*).

III

COMMENT LE SCHÈME VARIE SELON LES FONCTIONS GÉNÉRALES DU SACRIFICE

Nous n'avons, en effet, dans ce qui précède, construit qu'un schème. Mais ce schème est autre chose qu'une simple abstraction. Nous avons vu, en effet, qu'il était réalisé *in concreto* dans le cas du sacrifice animal hindou ; de plus, autour de ce rite, nous avons pu grouper un ensemble de rites sacrificiels que prescrivent le rituel sémitique et les rituels grecs et latins. En réalité, il constitue la matière commune dont sont faites les formes plus spéciales du sacrifice. Suivant la fin poursuivie, suivant la fonction qu'il doit remplir, les parties qui le composent peuvent se disposer suivant des proportions différentes et dans un ordre différent; les unes peuvent prendre plus d'importance au détriment des autres, certaines même peuvent faire totalement défaut. De là naît la diversité des sacrifices, mais sans qu'il y ait entre les combinaisons diverses de différences spécifiques. Ce sont toujours les mêmes éléments groupés autrement ou inégalement développés. C'est ce que nous allons essayer de faire voir à propos de quelques types fondamentaux.

Puisque le sacrifice a pour but d'affecter l'état religieux du sacrifiant ou de l'objet du sacrifice, on peut prévoir *a priori* que les lignes générales de notre dessin doivent varier suivant ce qu'est cet état au début de la cérémonie. Supposons d'abord qu'il soit neutre. Le sacrifiant (et ce que nous disons du sacrifiant pourrait se répéter de l'objet dans le cas du sacrifice objectif) n'est investi, avant le sacrifice, d'aucun caractère sacré ; le sacrifice a alors pour fonction de le lui faire acquérir. C'est ce qui arrive notamment dans les sacrifices d'initiation et d'ordination. Dans ces cas, la distance est grande entre le point d'où part le sacrifiant et celui où il doit arriver. Les cérémonies d'introduction sont donc nécessairement très développées. Il entre pas à pas, avec précaution, dans le monde sacré. Inversement, comme la consécration est alors plus désirée que redoutée, on craindrait de l'amoindrir en la limitant et en la circonscrivant trop étroitement. Il faut que le sacrifiant, même rentré dans la vie profane, garde quelque

chose de ce qu'il a acquis au cours du sacrifice. Les pratiques de sortie sont donc réduites à leur plus simple expression. Elles peuvent même disparaître tout à fait. Le Pentateuque ne les signale pas quand il décrit les rites de l'ordination des prêtres, des Lévites. Dans la messe chrétienne, elles ne survivent que sous la forme de purifications supplémentaires. Les changements produits par ces sacrifices ont, d'ailleurs, une durée plus ou moins longue. Ils sont parfois constitutionnels et impliquent une véritable métamorphose. On prétendait que l'homme qui touchait aux chairs de la victime humaine sacrifiée à Zeus Lycaios (le *loup*) sur le Lycée était changé en loup comme Lycaon l'avait été après avoir sacrifié un enfant[1]. C'est même pour cette raison que ces sacrifices se retrouvent dans les rites d'initiation, c'est-à-dire dans les rites qui ont pour objet d'introduire une âme dans un corps[2]. En tout cas, le sacrifiant se trouvait, à la fin de la cérémonie, marqué d'un caractère sacré qui, quelquefois, entraînait des interdictions spéciales. Ce caractère pouvait même être incompatible avec d'autres du même genre. Ainsi, à Olympie, l'homme qui, après avoir sacrifié à Pelops, mangeait des chairs de la victime, n'avait pas le droit de sacrifier à Zeus[3].

Cette première caractéristique est solidaire d'une autre. La fin de tout le rite est d'augmenter la religiosité du sacrifiant. Pour cela, il fallait l'associer à la victime le plus étroitement possible ; car c'est grâce à la force que la consécration a amassée en elle, qu'il acquiert le caractère désiré. Nous pouvons dire que, dans ce cas, le caractère dont la communication est le but même du sacrifice, *va de la victime au sacrifiant* (ou à l'objet). Aussi est-ce après l'immolation qu'ils sont mis en contact, ou, tout au moins, c'est à ce moment qu'a lieu la mise en contact la plus importante. Sans doute, il arrive qu'une imposition des mains établisse un lien entre

(1) Plat. *Rép.* VIII. — Paus., VIII, 2, 6 ; VI, 2, 3. — Pline *N. H.*, VIII, 22. — Voy. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 340. — Même légende sur le sanctuaire de Ilyre. Gruppe, *Griech. Mythologie*, p. 67 sqq. — Cf. Well hausen, *Reste des Arabischen Heidenthums*, p. 162 et n., p. 163. — Voy. plus bas, p. 100.

(2) Nous faisons allusion aux faits bien connus depuis Mannhardt, Frazer, Sidney Hartland, sous le nom de l'*Ame extérieure*, auxquels les deux derniers auteurs ont rattaché toute la théorie de l'initiation.

(3) Paus. V, 13, 4. — Même interdiction à Pergame pour ceux qui avaient sacrifié à Téléphe.

le sacrifiant et la victime avant que celle-ci soit détruite; mais quelquefois (par exemple, dans le *zebaḥ shlamim*), elle manque totalement et, en tout cas, elle est secondaire. La plus essentielle est celle qui se produit une fois que l'esprit est parti. C'est alors que se pratique la communion alimentaire [1]. On pourrait appeler sacrifices de sacralisation les sacrifices de cette sorte. La même dénomination convient également à ceux qui ont pour effet, non pas de créer de toutes pièces un caractère sacré chez le sacrifiant, mais simplement d'augmenter un caractère préexistant.

Mais il n'est pas rare que l'homme qui va sacrifier se trouve déjà marqué d'un caractère sacré, d'où résultent des interdictions rituelles qui peuvent être contraires à ses desseins. La souillure [2] qu'il contracte en n'observant pas les lois religieuses ou par le contact des choses impures, est une sorte de consécration [3]. Le pécheur, comme le criminel, est un être sacré [4]. S'il sacrifie, le sacrifice a pour but, ou du moins l'un des buts du sacrifice est alors de le débarrasser de sa souillure. C'est l'expiation. Mais remarquons un fait important : maladie, mort et péché, sont, au point de vue religieux, identiques. La plupart des fautes rituelles sont sanctionnées par le malheur ou le mal physique [5]. Et, inversement, ceux-ci sont censés être causés par des fautes consciemment ou inconsciemment commises. La conscience religieuse, même celle de nos contemporains, n'a jamais bien séparé l'infraction aux règles divines et leurs conséquences matérielles sur le corps, sur la situation du coupable, sur son avenir dans l'autre monde. Aussi pouvons-nous traiter à la fois des sacrifices curatifs et des sacrifices purement expiatoires. Les uns

(1) Voy. plus haut, p. 77, 82. C'est proprement alors que s'effectue l'identification quelquefois cherchée, entre le sacrifiant, la victime et le dieu, s'obtient absolument (Sur ce principe, voy. *Ep. Hébr.*, 2, 11).

(2) Ps. CVI, 39. « Ils se souillent par leurs œuvres et ils se pervertissent par leurs pratiques ».

(3) *Lév.* XI, sqq. — Cf. Marquardt, p. 277. — Cf. Frazer, *Encyclopædia Britannica*, art. *Taboo.* — Cf. *Gold. Bough*, *passim.* — Cf. Jevons, *Introd. Histor. Relig.*, p. 107 sqq.

(4) Cf. Rohde, *Psyche*, I, p. 179, 192 ; S. R. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, II, p. 350 sqq.

(5) C'est la sanction générale des fautes rituelles au Lévitique, dans le Deutéronome, dans l'Exode, comme dans Ezéchiel et les livres historiques : il faut observer les rites, pour ne point mourir, n'être pas atteint de lèpre comme le roi Osias. — Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 287, p. 319. Cf. Berg. *Rel. Véd.*, III, p. 150 sqq.

et les autres ont pour objet de faire passer, grâce à la continuité sacrificielle, sur la victime l'impureté religieuse du sacrifiant et de l'éliminer avec elle.

Aussi la forme la plus élémentaire de l'expiation est-elle l'élimination pure et simple. De ce genre, est l'expulsion du bouc d'Azazel, et celle de l'oiseau dans le sacrifice de la purification du lépreux. Le jour du Pardon, on choisissait deux boucs. Le grand prêtre, après divers *ḥaṭṭât*, mettait les deux mains sur la tête de l'un d'eux, confessait sur lui les péchés d'Israel, puis l'envoyait au désert. Il emportait avec lui les péchés qui lui étaient communiqués par l'imposition des mains [1]. Dans le sacrifice de la purification du lépreux [2], le sacrificateur prenait deux passereaux (?). Il coupait la gorge de l'un d'eux au-dessus d'un vase de terre contenant de l'eau vive. L'autre était trempé dans cette eau sanglante, avec laquelle une aspersion était faite sur le lépreux. Le passereau vivant était alors lâché et il emportait la lèpre avec lui. Le malade n'avait plus qu'à faire une ablution; il était purifié et guéri. Le *ḥaṭṭâṭ* présente une élimination aussi claire dans les cas où les restes de la victime étaient portés hors du camp et brûlés complètement [3]. — Les sacrifices-médecine hindous présentent des cas analogues [4]. Pour guérir de la jaunisse [5], au-dessous du lit du patient, on lie des oiseaux jaunes; on lustre ce dernier de telle façon que l'eau tombe sur les oiseaux qui se mettent à jacasser. Comme le dit l'hymne magique, c'est à ce moment que « la jaunisse » est « dans les oiseaux jaunes » [6]. — Dépassons un peu ce stade trop matériel du rite. Soit un homme qui porte un mauvais sort. On emploie une série de rites dont les uns sont purement symbo-

(1) *Lév.* XVI. Cf. plus haut, p. 66 n. 3.

(2) *Lév.* XIV, 1, sqq.

(3) Sur les sacrifices expiatoires grecs, V. Lasaulx, *Sühn-opfer der Griechen. Akad. Abhdlg.* Würzburg, 1844, p. 236 sqq. — Donaldson, *On the Expiatory and substitionary sacrifices of the Greeks. in transactions of Edinburgh*, 1876, p. 433 sqq. — Pour les faits germaniques, V. Ullrich Jann. *Die Abwehrenden = und die Sühnopfer der Deutschen.* Inaug. Diss. Breslau 1884, réimprimé in *Die Deut. Opfergebraüche bei Ackerbau und Viehucht* (Germ. Abhd. de Weinhold).

(4) V. Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 287 sqq., p. 522 sqq.

(5) *Kauç. sû*, 26-18. — Cf. le bel article de Kuhn, pour une série de rites analogues dans toute l'Europe (*Kuhn's Zeitschrift*, XIII, p. 113 sqq.). Sur ce rite voy. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda. S. B. E.*, XLII ad *A. V.* I, 22, p. 244 ; cf. Introd. à VII, 116 (p. 565, 7).

(6) *A. V.*, I, 22, 4.

liques [1], mais dont les autres se rapprochent du sacrifice. On lie à la patte gauche « d'un coq noir [2] » un crochet, au crochet un gâteau et on dit en lâchant l'oiseau [3] : « Vole d'ici, ô mauvais sort [4], détruis-toi d'ici ; envole-toi ailleurs, sur celui qui nous hait ; avec ce crochet de fer, nous te lions [5] ». La tare du sacrifiant s'est fixée sur l'oiseau et a disparu avec lui, soit qu'elle se détruise, soit qu'elle retombe sur l'ennemi [6].

Mais il y a un cas en particulier où l'on voit clairement que le caractère ainsi éliminé est essentiellement religieux : c'est celui du « taureau à la broche [7] », victime expiatoire au dieu Rudra. Rudra est le maître des animaux, celui qui peut les détruire, eux et les hommes, par la peste ou la fièvre. Il est donc le dieu dangereux [8]. Or, dieu du bétail, il existe dans

(1) Sur les rites. Voy. Bloomf. *Op. cit.*, introd. à VII, 116, et Winternitz, *Altind. Hochzeitsrituell. Abhdl. d. k. k. Ak. d. Wiss. z. Wien.*, XL, p. 6, 12, 23, 67. *Kauç. sû*, 18, 17, 16.

(2) Nous traduisons littéralement. M. Bloomf. et le commentaire expliquent (*ad loc.*) par le mot corbeau.

(3) *A. V.*, VII, 115, 1.

(4) *Lakṣmi*, « marque » de malheur, empreinte de la déesse *Nirṛti* (de la destruction). Cette marque correspond et à la couleur noire du corbeau et au petit gâteau qu'on lui lie à la patte.

(5) Le rejet des mauvais sorts sur l'ennemi est un thème constant du rituel védique, atharvanique et autre.

(6) Cf. *Kauç.sû*, 32, 17.

(7) Sur ce rite voy. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 82, p. 446, n° 1, et surtout Hillebr. *Rit. Litt.*, p. 83. — Le rite fait partie du rituel domestique. Les textes sont : *Âçv. gṛh. sû.*, 4, 8 ; *Pâr.*, 3, 8 ; *Hiraṇ.* 2, 8, 9 ; *Âp. gṛh. sû.* 19, 13 sqq. ; 201-19. — Le texte d'*Âçv.* semble attribuer à ce rite un sens de rite de prospérité (4, 8, 35 ; *Pâr.* 3, 8, 2). Mais les caractères du rite sont bien nets et le commentaire à *Hiraṇ.* 2, 9, 7 (édit. Kirste, p. 153) y voit une *çânti* à Rudra, dieu des bêtes, une « façon d'apaiser » le dieu à l'aide d'une victime qui serait « la broche des vaches ». — (Cf. Old. trad. d'Hiraṇ. *S. B. E.*, XXX, p. 220). — M. Oldenb. voit surtout dans ce rite un cas de *Thierfetichismus*. C'est qu'il s'attache surtout à développer le point remarquable du rite qui est l'incorporation du dieu dans la victime. — Le rite ne nous est parvenu qu'à travers des textes assez récents, présentant des divergences importantes. Nous ne pouvons exposer ici l'analyse historique des textes. Le résultat auquel nous arrivons est qu'il y a eu là trois rites plus ou moins hétérogènes, qui ont fusionné plus ou moins, deux à deux, ou tous ensemble suivant les écoles et les clans brahmaniques. Nous exposons surtout le rite des clans des Atreyas (*Âçv. Pâr.*). En tous cas le rite est fort ancien et les hymnes du *Ṛg Veda* à Rudra (V., 43, ; I, 114 ; II, 33 ; VII, 46) sont, tant par les sûtras que par Sây. consacrés à ce rite auxquels ils s'appliquent remarquablement.

(8) Sur Rudra, voir surtout Oldenb. *Rel. d. Ved.*, 216-224 ; 283 sqq. ; 333 sqq. — Cf. Barth. *M. Old. et la Relig. du Veda*, *Journal des savants*, 1896. — Siecke (article cité plus loin, p. 254). — Bergaigne, *Rel. Véd.* III, 31 sqq. ; 152-154. — Lévi, *Doctr.*, p. 167 (*Ait.* Br. 13, 9, 1). — Il nous est impossible d'exposer ici les raisons de notre explication de la personnalité mythique de Rudra.

le troupeau, en même temps qu'il l'entoure et le menace. Pour l'en écarter, on le concentre sur le plus beau des taureaux du troupeau. Ce taureau devient Rudra lui-même; on l'élève, on le sacre comme tel, on lui rend hommage[1]. Puis, au moins d'après certaines écoles, on le sacrifie hors du village, à minuit, au milieu des bois[2]; de cette manière, Rudra est éliminé[3]. Le Rudra des bêtes est allé rejoindre le Rudra des bois, des champs et des carrefours. C'est donc bien l'expulsion d'un élément divin que le sacrifice a eu pour objet.

Dans tous ces cas, le caractère sacré dont le sacrifice opère la transmission va non pas de la victime au sacrifiant[4], mais, au contraire, du sacrifiant sur la victime. C'est sur elle qu'il se débarrasse. Aussi est-ce avant l'immolation et non après qu'a lieu leur mise en contact, celle du moins qui est vraiment essentielle. Une fois qu'il s'est déchargé sur elle, il tend, au contraire, à la fuir ainsi que tout le milieu où s'est passée la cérémonie. Pour cette raison, les rites de sortie sont développés. Les rites de ce genre que nous avons signalés dans le rituel hébreu ne nous ont été présentés que pour des sacrifices expiatoires. Après le premier sacrifice qui l'a purifié, le lépreux doit compléter sa purification par une ablution supplémentaire et même par un nouveau sacrifice[5]. Au contraire, les rites d'entrée sont restreints ou manquent. Le sacrifiant étant déjà investi d'un caractère religieux n'a pas à l'acquérir. La religiosité dont il est marqué s'abaisse progressivement depuis le commencement de la cérémonie. Le mouvement ascensionnel que nous avons trouvé dans le sacrifice complet est rudimentaire ou fait défaut. Nous nous

(1) C'est le point sur lequel toutes les écoles s'accordent : on lui fait flairer des offrandes (cf. Oldenb. p. 82 et la façon dont on fait respirer les offrandes au cheval divinisé de l'*açvamedha*, cf. encore *Kâty.* 14, 3, 10) ; on l'appelle de toute la série des noms de Rudra : « Om (syllabe magique) à *Bhava*, ôm à *Çarva*, etc. » Cf. *A. V.*, IV, 28, et on récite les textes à Rudra : *T. S.*, 4, 5, 1, sqq. Voy. *Mantrapâtha d'Âpastamba*, édit. Winternitz, II, 18, 10 sqq.

(2) Suivant Pâraskâra.

(3) On ne peut rien ramener de la bête au village « parce que le dieu cherche à tuer les hommes ». Les parents ne pouvaient s'approcher de la place du sacrifice, ni manger sans ordre et invitation spéciale la chair de la victime. *Âçv.* 4, 8, 31, et 33 (voy. Old. *S. B. E.*, XXIX, p. 258).

(4) Pour la simplicité de l'exposition nous sous-entendons partout que la même chose peut se répéter, dans les mêmes termes des objets.

(5) *Lév.* XIV, 10 sqq.

trouvons donc en présence d'un autre type, dans lequel entrent les mêmes éléments que dans le sacrifice de sacralisation ; mais ces éléments sont orientés en sens contraire et leur importance respective est renversée.

Dans ce qui précède, nous avons supposé que le caractère sacré dont était marqué le sacrifiant au début du sacrifice était pour lui une tare, une cause d'infériorité religieuse, péché, impureté, etc. Mais il y a des cas où le mécanisme est exactement le même et où pourtant l'état initial est pour le sacrifiant une source de supériorité, constitue un état de pureté. Le *nazir*[1], à Jérusalem, était un être parfaitement pur ; il s'était consacré à Jahwe par un vœu à la suite duquel il s'abstenait de vin et ne coupait plus ses cheveux. Il devait se garder de toute souillure. Mais, une fois arrivé au terme de son vœu[2], il ne pouvait s'en dégager que par un sacrifice. Pour cela, il prend un bain de purification[3], puis il offre un agneau en *ôlâ*, une brebis en *ḥaṭṭât* et un bélier en *Zebaḥ shelamim*. Il se rase les cheveux et les jette sur le feu où cuit la viande du *shelamim*[4]. Lorsque le sacrificateur fait le *Zebah shelamim*, il met sur les mains du nazir la *teroumâ*, la *tenouphâ*, c'est-à-dire les parties consacrées, et un gâteau de l'offrande correspondante[5]. Après quoi ces oblations sont présentées à Jahwe. Ensuite, dit le texte, le nazir pourra boire du vin, c'est-à-dire qu'il est délié de la consécration. Elle est passée d'une part sur ses cheveux coupés et offerts sur l'autel, de l'autre sur la victime qui le représente. L'une et l'autre chose sont éliminées. Le processus est donc le même que dans l'expiation. Le caractère sacré, quelle qu'en soit la haute valeur religieuse, va du sacrifiant à la victime. Par conséquent le sacrifice d'expiation n'est lui-même qu'une variété particulière d'un type plus général, qui est indépendant du caractère favorable ou défavorable de l'état religieux affecté par le sacrifice. On pourrait l'appeler *sacrifice de désacralisation*.

Les choses, comme les personnes, peuvent se trouver en

(1) Nombres VI, 13 sqq. — *Talmud J. Traité Nazir*. (Schwab, t. IX, p. 84, sqq.).

(2) *Talm. Naz.*, I, 2. Le *nazir* offre le même sacrifice quand il allège sa chevelure devenue trop lourde.

(3) *Ib.*, II, 10.

(4) *Nazir, ib.*, VI, 7 et 8. — *Nombres*, VI, 18.

(5) *Nombres*, VI, 19.

un si grand état de sainteté qu'elles en deviennent inutilisables et dangereuses. Des sacrifices de ce genre deviennent nécessaires. C'est le cas, en particulier, des produits du sol. Chaque espèce de fruits, céréales et autres, est tout entière sacrée, interdite, tant qu'un rite, souvent sacrificiel, n'en a pas fait disparaître l'interdit qui la garde[1]. Dans ce but, on concentre sur une partie de l'espèce de fruits toute la vertu que contiennent les autres. Puis on sacrifie cette partie et, par cela seul, les autres sont libérées[2]. Ou bien encore, passant par deux étapes de désacralisation successives, on concentre d'abord sur les prémices l'ensemble de la consécration, puis, on représente ces prémices elles-mêmes par une victime que l'on élimine. C'est ce qui arrivait, par exemple, dans le cas de l'apport des premiers fruits à Jérusalem[3]. Les habitants d'un district[4] apportaient en corps leurs paniers. En tête du cortège marchait un joueur de flûte. Des *cohanim* venaient au-devant des arrivants ; et, dans la ville, tout le monde se levait à leur passage, rendant ainsi les honneurs dus aux choses sacrées qui étaient là. Derrière le joueur de flûte, il y avait un bœuf, aux cornes dorées, couronné d'olivier. Ce bœuf, qui peut-être portait les

(1) Voy. surtout Frazer. *Golden Bough*, note additionnelle au t. II, pour un certain nombre de faits ethnographiques, cf. *ib.*, II, p. 62 sqq. Il serait aisé d'étendre le nombre de faits cités. M. F. a vu avec raison que la plupart des offrandes de premiers fruits consistent en la consécration d'une partie de l'espèce comestible, partie qui représente le tout. Mais son analyse, qu'il maintient d'ailleurs sur le terrain des faits, n'a pas rendu compte de la fonction du rite.

(2) Cette partie est d'ordinaire la première de toute chose. On sait quelle est l'étendue des prescriptions bibliques qui concernent les premiers-nés, des hommes et des animaux ; les premiers fruits et les premiers grains de l'année, les premiers produits d'un arbre (*ôrlah*) le premier blé consommé (*azymes*), la première pâte levée (*ḥalla*). De tout ce qui vit et fait vivre, les prémices appartiennent à Iahwe. Les bénédictions talmudiques et synagoguales ont encore accentué ce thème, puisqu'elles sont obligatoires quand on goûte pour la première fois d'un fruit, quand on commence le repas, etc.

(3) *Talm. J. Biccourim*, III. *Mischnâ*, 2 et suiv. On ne peut évidemment suivre le rite dans les textes bibliques qui ne contiennent que les prescriptions sacerdotales, et non pas les usages populaires. Le caractère populaire de tout ce rite est évident : ce joueur de flûte, ce bœuf couronné d'olivier, aux cornes dorées (que pouvait remplacer un chevreau aux cornes argentées, cf. *Gem.* ad loc.), ces paniers, ces colombes, tout cela sont des traits originaux, d'une antiquité incontestable. D'ailleurs ces textes mischnaïques sont fort anciens eux-mêmes.

(4) Ils se réunissaient la veille, et passaient la nuit sur la place publique (de peur de contact impur selon la *Gemara*).

fruits ou traînait le char, était plus tard sacrifié [1]. Arrivé à la montagne sainte, chacun, « même le roi Agrippa en personne », prenait son panier et montait au parvis [2]. Les colombes qui étaient posées dessus servaient d'holocaustes [3], et ce qu'on avait en mains était remis au prêtre. Ainsi, dans ce cas, deux moyens se superposent d'écarter la sainteté des premiers fruits : consécration au temple, sacrifice du bœuf et sacrifice des colombes, personnifications des vertus qui étaient censées y résider.

Le rapprochement que nous venons de faire, entre le cas du nazir et l'expiation individuelle, entre le cas des premiers fruits et celui des autres choses qu'il faut débarrasser d'un caractère religieux plus réellement mauvais, nous amène à faire une remarque importante. C'était déjà un fait remarquable que, d'une manière générale, le sacrifice pût servir à deux fins aussi contraires que d'acquérir un état de sainteté et de supprimer un état de péché. Puisqu'il est fait, dans les deux cas, des mêmes éléments, il faut qu'il n'y ait pas, entre ces deux états, l'opposition tranchée qu'on y aperçoit d'ordinaire. Mais de plus, nous venons de voir que deux états, l'un de pureté parfaite, l'autre d'impureté, pouvaient être l'occasion d'un même procédé sacrificiel, dans lequel les éléments sont non seulement identiques, mais agencés dans le même ordre et orientés dans le même sens. Inversement, d'ailleurs, il arrive qu'un état d'impureté est traité, sous de certaines conditions, comme l'état opposé. C'est que nous n'avons dégagé ainsi que des mécanismes élémentaires, des types presque abstraits qui, en réalité, sont le plus souvent solidaires. Il ne serait pas tout à fait exact de se représenter l'expiation comme une élimination pure et simple où la victime ne jouerait que le rôle d'un intermédiaire passif ou d'un réceptacle. La victime du sacrifice expiatoire est plus sacrée que le sacrifiant. Elle se charge d'une consécration qui n'est pas toujours différente de celle qu'elle prend dans les sacrifices de sacralisation. Aussi bien, verrons-nous des rites de sacralisation et des rites expiatoires réunis dans un même sacrifice. La force que contient la victime est de nature complexe ; dans le rituel hébraïque, les résidus de la crémation de la vache rousse, qui

(1) *Gem.* à 2. Les rabbins discutent pour savoir si c'était en *shelamim* ou en *ôld*.

(2) Rite de rachat personnel, cas assez remarquable.

(3) Cf. *Menâhot*, in *Talm. Babli*, 58 a. (renvoi de Schwab, ad loc.).

sont rassemblés dans un lieu pur, rendent impur par leur contact un homme qui se trouve en état normal, et pourtant ils servent à la purification de ceux qui ont contracté certaines souillures[1]. Au même ordre de faits appartiennent certaines des communications qui s'établissent entre le sacrifiant et la la victime à la suite du meurtre sacrificiel : il y a des sacrifices expiatoires où, la victime étant dépouillée, le sacrifiant, avant d'être complètement purifié, se tient sur la peau de la victime ou la touche. Ailleurs, on traîne la peau de la victime dans le lieu pour lequel se fait l'expiation[2]. Dans des sacrifices plus complexes, dont nous aurons l'occasion de parler, l'élimination se complique d'une absorption. En somme, à bien considérer le sacrifice hébreu, la consécration de la victime s'accomplit de la même façon dans le *ḥaṭṭât* et dans l'*ôlâ*. Le rite de l'attribution du sang est simplement plus complet dans le premier sacrifice. Et il est remarquable que, plus l'attribution du sang est complète, plus l'exclusion expiatoire est parfaite. Lorsque le sang était porté dans le sanctuaire, la victime était traitée comme impure, et on la brûlait hors du camp[3]. Dans le cas contraire, la victime était mangée par les prêtres comme les portions consacrées du *shelamim*. Quelle différence y avait-il donc entre l'impureté de la victime du premier *ḥaṭṭât* et le caractère sacré de la victime du second ? Aucune ; ou plutôt il y avait une différence théologique entre les sacrifices expiatoires et les sacrifices de sacralisation. Dans le *ḥaṭṭât* et dans les autres sacrifices, il y avait bien attribution du sang à l'autel, mais l'autel était divisé par une ligne rouge. Le sang du *ḥaṭṭât* était versé au-dessous ; le sang de l'holocauste, au-dessus[4]. Il y avait deux religiosités dont la distinction n'était pas très profonde.

C'est qu'en effet, comme l'a bien montré Robertson Smith, le pur et l'impur ne sont pas des contraires qui s'excluent ; ce sont deux aspects de la réalité religieuse. Les forces religieuses se caractérisent par leur intensité, leur importance, leur dignité ; par suite, elles sont séparées. Voilà ce qui les constitue ; mais le sens dans lequel elles s'exercent n'est pas nécessairement prédéterminé par leur nature. Elles peuvent

(1) *Nomb.* XIX.

(2) Voy. plus haut, p. 92.

(3) Rituel du Kippour.

(4) *Talm. J. Maaser Sheni*, VI, *Gem.* (V. Schwab, p. 247). Cf. *Mischnâ* in *Middoth*, citée *ib.*

s'exercer pour le bien comme pour le mal. Cela dépend des circonstances, des rites employés, etc. On s'explique ainsi comment le même mécanisme sacrificiel peut satisfaire à des besoins religieux dont la différence est extrême. Il porte la même ambiguïté que les forces religieuses elles-mêmes. Il est apte au bien et au mal ; la victime représente aussi bien la mort que la vie, la maladie que la santé, le péché que le mérite, la fausseté que la vérité. Elle est le moyen de concentration du religieux ; elle l'exprime, elle l'incarne, elle le porte. C'est en agissant sur elle qu'on agit sur lui, qu'on le dirige, soit qu'on l'attire et l'absorbe, soit qu'on l'expulse et l'élimine. On s'explique de la même manière que, par des procédés appropriés, ces deux formes de la religiosité puissent se transformer l'une dans l'autre et que des rites qui, dans certains cas, paraissent opposés, soient parfois presque indiscernables.

IV

COMMENT LE SCHÈME VARIE SUIVANT LES FONCTIONS SPÉCIALES DU SACRIFICE

Nous venons de montrer comment notre schème varie pour s'adapter aux différents états religieux dans lesquels se trouve l'être, quel qu'il soit, affecté par le sacrifice. Mais nous ne nous sommes pas préoccupés de savoir ce qu'était cet être en lui-même, mais seulement s'il avait ou non un caractère sacré avant la cérémonie. Cependant, il est aisé de prévoir que le sacrifice ne saurait être le même quand il est fait en vue du sacrifiant lui-même ou d'une chose à laquelle ce dernier porte intérêt. Les fonctions qu'il remplit doivent alors se spécialiser. Voyons quelles différenciations se produisent de ce chef.

Nous avons appelé personnels les sacrifices qui concernent directement la personne même du sacrifiant. De cette définition il résulte qu'ils présentent tous un premier caractère commun : puisque le sacrifiant est l'origine et la fin du rite, l'acte commence et finit avec lui. C'est un cycle fermé sur le sacrifiant. Sans doute, nous savons bien qu'il y a toujours au moins attribution de l'esprit de la chose sacrifiée au dieu ou

à la puissance religieuse qui agit dans le sacrifice. Il reste pourtant que l'acte accompli par le sacrifiant lui profite d'une façon immédiate.

En second lieu, dans toutes ces sortes de sacrifice, le sacrifiant, à l'issue de la cérémonie, a amélioré son sort, soit qu'il ait supprimé le mal dont il souffrait, soit qu'il se soit remis en état de grâce, soit qu'il ait acquis une force divine. Il y a même un très grand nombre de rituels où une formule spéciale, soit à la sortie soit au moment solennel de la sacrification, exprime ce changement, ce salut qui survient [1], la façon dont le sacrifiant est transporté dans le monde de la vie [2]. Il arrive même que la communion détermine comme une aliénation de la personnalité. En mangeant la chose sacrée où le dieu est censé résider, le sacrifiant l'absorbe ; il est possédé de lui, κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται [3], comme la prêtresse du temple d'Apollon sur l'Acropole d'Argos quand elle a bu le sang de l'agneau sacrifié. Il semblerait, il est vrai, que le sacrifice expiatoire n'eût pas les mêmes effets. Mais, en réalité, le jour « du Pardon » est aussi le « jour de Dieu ». C'est le moment où ceux qui échappent au péché par le sacrifice, sont inscrits « au livre de vie [4] ». Comme dans le cas de la sacralisation, le courant qui s'établit, à travers la victime, entre le sacré et le sacrifiant, régénère celui-ci, lui donne une nouvelle force.

(1) On sait que c'est un thème fondamental des Prophètes et des Psaumes que cette « mort » où est plongé le fidèle avant le retour de Iahve (Cf. *Ezech.* XXXVII, 2 ; Job. XXXIII, 28, et commentaire in *Talm. J. Baba qamma*, VII, 8 (4) (*Gem*). — Voy. *Ps.* CXVI en entier et CXVII à partir de 17. « Je ne mourrai point, mais je vivrai, etc. » Nous nous dispensons de rappeler les formules catholiques de la messe.

(2) Dans l'Inde, tout le monde du sacrifice est réputé être ce monde nouveau. Quand on fait lever le sacrifiant assis, on lui dit : « Debout, dans la vie. Pendant qu'on va, portant une chose sacrée, la formule est : « Va le long de la vaste atmosphère » (*T. S.*, 1, 1, 2, 1). Au début de tous les rites, un des premiers mantras est : « Toi pour le suc, toi pour la sève » (*T. S.*, 1, 1, 1, 1). — Et à la fin du sacrifice la régénérescence est totale (cf. plus haut, p. 87 n. 4).

(3) Paus., II, 24, 1. Sur le transport, par le Soma, sur la façon dont les *ṛṣis* qui l'ont bu se sentent soit emportés dans l'autre monde, soit possédés par le dieu Soma (voy. Berg. *Rel. Véd.*, I, 151 sqq. ; *Rig. Veda.* X, 119, X, 136, 3, 6 sqq. VIII, 48 en entier. — Cf. Oldenb. *Rel. d. Ved.*, p. 530). — Sur la possession, voy. Wilken. *Het shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel extr. de Bijdr. tot de Taal, Land, en Volkenk. v. Ned. Ind.*, 1878, p. 1 sqq. Frazer. *Pausanias*, t. V, p. 381 ; cf. Paus. I, 34, 3. Roscher, *Rhein. Mus.*, LIII, p. 172 sqq.

(4) Ces expressions sont empruntées aux spéculations bibliques et talmudiques sur le jour du « jugement », du Kippour.

Par cela seul que le péché, la mort ont été éliminés, les puissances favorables entrent en scène pour le bien du sacri fiant.

Cette régénérescence par le sacrifice personnel a donné naissance à un certain nombre d'importantes croyances religieuses. On doit d'abord y rattacher la théorie de la renaissance par le sacrifice. Nous avons vu les symboles qui font du *dîkṣita* un fœtus, puis un brahmane et un dieu. On sait quelle fut l'importance des doctrines de la renaissance dans les mystères grecs, les mythologies scandinaves et celtiques, les cultes osiriens, les théologies hindoues et avestiques, dans le dogme chrétien lui-même. Or, le plus souvent, ces doctrines sont nettement rattachées à l'accomplissement de certains rites sacrificiels : la consommation du gâteau d'Éleusis, du *soma*, du *haoma* iranien, etc... [1].

Souvent, un changement de nom marque cette recréation de l'individu. On sait que le nom est, dans les croyances religieuses, intimement lié à la personnalité de celui qui le porte : il contient quelque chose de son âme [2]. Or le sacrifice s'accompagne assez souvent d'un changement de nom. En certains cas, ce changement se réduit à une addition d'épithète. Encore aujourd'hui, dans l'Inde, on porte le titre de *dîkṣita* [3]. Mais parfois le nom est complètement changé. Dans l'ancienne Église, c'était le jour de Pâques qu'on baptisait les néophytes après les avoir exorcisés : or, après ce baptême, on les faisait communier et on leur imposait leur nouveau nom [4]. Dans les pratiques judaïques, encore de nos jours, le même rite est employé quand la vie est en danger [5]. Or, il est probable qu'il accompagnait autrefois un sacrifice ; on sait qu'un

(1) Voy. nos comptes rendus des livres de A. Nutt, Rohde, Cheetham (plus loin, p. 214 et sqq.). — En ce qui concerne les doctrines hindoues voy. Sylv. Lévi, *Doctr.*, 102, 108, 161 ; en ce qui concerne le *haoma*, voy. Darmesteter, *Haurvatât et Amretât*, p. 54, *Ormazd et Ahriman*, p. 90.

(2) Voy. Lefébure in *Mélusine*, 1897 ; Brinton, *Relig. of. Prim. Peoples*, p. 89 sqq.

(3) Le pèlerin de La Mecque, l'ancien sacrifiant du *ḥagg* prenait et prend encore le titre de *hadj*. Voy. Wellhausen, *Reste Arab. Heid.*, p. 80.

(4) V. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 282, sqq. Voy. plus haut, p. 90. Sur la relation entre le sacrifice et les rites de l'initiation et de l'introduction de la nouvelle âme, cf. Frazer, *G. B.*, I, p. 344 sqq. — L'accession à la vie chrétienne a toujours été considéré comme un vrai changement de nature.

(5) Nous savons que dans bien des cas parallèles, et même dans celui-ci, un autre effet est visé : dépister les mauvais esprits en changeant de

sacrifice expiatoire, lors de l'agonie, a existé chez les Juifs [1] comme, d'ailleurs, dans toutes les religions sur lesquelles nous sommes suffisamment renseignés [2]. Il est donc naturel de penser que changement de nom et sacrifice expiatoire faisaient partie d'un même complexus rituel, exprimant la modification profonde que l'on produit à ce moment dans la personne du sacrifiant.

Cette vertu vivifiante du sacrifice ne se limite pas à la vie d'ici bas, elle s'est étendue à la vie future. Au cours de l'évolution religieuse, la notion du sacrifice a rejoint les notions qui concernent l'immortalité de l'âme. Nous n'avons rien à ajouter sur ce point aux théories de Rohde, de MM. Jevons et Nutt sur les mystères grecs [3], dont il faut rapprocher les faits cités par M. S. Lévi, empruntés aux doctrines des Brâhmaṇas [4] et ceux que Bergaigne et Darmesteter avaient déjà dégagés des textes védiques [5] et avestiques [6]. Mentionnons aussi la relation qui unit la communion chrétienne au salut éternel [7]. Si importants que soient ces faits, il ne faut pas, d'ailleurs, en exagérer la portée. Tant que la croyance à l'im-

nom, dérouter la malchance. Voy. *Midrasch à l'Ecclésiaste*, I, 19. *Talm. B.* fol. 16 a. *Gemara* à *Schebouoth*. *Talm. J.*, VI, 10. Schwab, IV, p. 79. Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 122.

(1) *Talm. J.*, traité *Guittin. Gem.*, p. 45 (Schwab).

(2) Voy. Caland, *Altindische Todten-Bestattungsgebraüche*, n° 2. — De Groot, *The Religious System of China*, I, p. 5.

(3) Voy. les comptes rendus, p. 217.

(4) *Doctr.*, p. 93-95. Nous nous rattachons absolument au rapprochement proposé par M. L., entre la théorie brahmanique de l'échappement à la mort par le sacrifice et la théorie bouddhiste de la *mokṣa*, de la délivrance. Cf. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 40.

(5) Voy. Berg. *Rel. Véd.*, sur l'*amṛtam* « essence immortelle » que confère le *soma* (I, p. 254 suiv. etc.). Mais là, comme dans le livre de M. Hillebr. *Ved. Myth.*, I, p. 289 et sqq, passim, les interprétations de mythologie pure ont un peu envahi les explications des textes. V. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*. Cf. Roscher, *Nektar und Ambrosia*.

(6) Voy. Darmesteter, *Haurvetât* et *Ameretât*, p. 16, p. 41.

(7) Tant dans le dogme (ex. Irénée *Ad Haer.* IV, 4, 8, 5) que dans les rites les plus connus; ainsi la consécration de l'hostie se fait par une formule où est mentionné l'effet du sacrifice sur le salut. V. Magani l'*Antica Liturgia Romana* II, p. 268, etc. — On pourrait encore rapprocher de ces faits l'*Aggada* Talmudique suivant laquelle les tribus disparues au désert et qui n'ont pas sacrifié n'auront pas part à la vie éternelle (*Gem.* à *Sanhedrin*, X, 4, 5 et 6 in. *Talm.* J.), ni les gens d'une ville devenue interdite pour s'être livrée à l'idolâtrie, ni Cora l'impie. Ce passage talmudique s'appuie sur le verset *Ps.* L, 5 : « Assemblez-moi mes justes qui ont conclu avec moi alliance par le sacrifice. »

mortalité n'est pas dégagée de la théologie fruste du sacrifice, elle reste vague. C'est la « non-mort » (*amrtam*) de l'âme que le sacrifice assure. Il garantit contre l'anéantissement dans l'autre vie comme dans celle-ci. Mais la notion de l'immortalité personnelle ne s'est dégagée de la précédente qu'à la suite d'une élaboration philosophique et, de plus, la conception d'une autre vie n'a pas pour origine l'institution du sacrifice [1].

Le nombre, la variété et la complexité des sacrifices objectifs sont tels que nous ne pouvons en traiter qu'assez sommairement. Sauf pour le sacrifice agraire dont l'étude est dès maintenant assez avancée, nous devrons nous contenter d'indications générales qui montrent comment ces sacrifices se rattachent à notre schème général.

Le trait caractéristique des sacrifices objectifs est que l'effet principal du rite porte, par définition, sur un objet autre que le sacrifiant. En effet, le sacrifice ne revient pas à son point de départ; les choses qu'il a pour but de modifier sont en dehors du sacrifiant. L'effet produit sur ce dernier est donc secondaire. Par suite, les rites d'entrée et de sortie, qui ont particulièrement en vue le sacrifiant, deviennent rudimentaires. C'est la phase centrale, la sacrification, qui tend à prendre le plus de place. Il s'agit avant tout de créer de l'esprit [2], soit qu'on le crée pour l'attribuer à l'être réel ou mythique que le sacrifice concerne, soit que, pour libérer une chose de quelque vertu sacrée qui la rendait ina-

(1) Ce serait ici le lieu d'étudier le côté pour ainsi dire politique du sacrifice : dans un bon nombre de sociétés politico-religieuses (sociétés secrètes, Mélanésiennes et Guinéennes, Brahmanisme, etc.), la hiérarchie sociale est souvent déterminée par les qualités acquises au cours de sacrifices par chaque individu. — Il conviendrait aussi de considerer les cas où c'est le groupe (famille, corporation, société, etc.), qui est sacrifiant, et de voir quels sont les effets produits sur une personne de ce genre par le sacrifice. On verrait aisément que tous ces sacrifices, de sacralisation ou de désacralisation, ont, sur la société, toutes choses égales d'ailleurs, les mêmes effets que sur l'individu. Mais la question ressort plutôt à la sociologie en général qu'à l'étude precise du sacrifice. D'ailleurs elle a été fortement étudiée par les anthropologues anglais : les effets de la communion sacrificielle sur la societe sont un de leurs thèmes favoris (voy. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 284 sqq. Sidney Hartland, *Leg. Pers.*, II, ch. XI, etc.)

(2) M. Grant Allen a, dans la deuxième partie de son livre, *The Evolution of the Idea of God* (compte rendu, p. 193), soutenu des idées concernant ces sacrifices et les sacrifices du Dieu, qui paraitront peut-être relativement analogues aux nôtres (voy. surtout p. 265, 266, p. 239, 340 sqq.). Nous espérons pourtant qu'on s'apercevra des différences fondamentales.

bordable, on transforme cette vertu en esprit pur, soit qu'on poursuive l'un et l'autre but à la fois.

Mais, de plus, la nature particulière de l'objet intéressé par le sacrifice modifie ce dernier. Dans le sacrifice de construction [1], par exemple, on se propose de faire un esprit qui soit le gardien de la maison, ou de l'autel, ou de la ville que l'on construit ou que l'on veut construire, et qui en fasse la force [2]. Aussi les rites d'attribution se développent-ils. On emmure le crâne de la victime humaine, le coq, la tête de chouette. D'autre part, suivant la nature de la construction, l'importance de la victime varie; selon qu'il s'agit d'un temple, ou d'une ville ou d'une simple maison. Suivant que l'édifice est déjà construit ou à construire, le sacrifice aura pour objet de créer l'esprit ou la divinité gardienne, ou bien il sera une propitiation du génie du sol que les travaux de construction vont léser [3]. La couleur de la victime varie par cela même :

(1) C'est un des rites dont l'étude comparée est le plus avancée. Voy. H. Gaidoz, *Les rites de la construction*, Paris, 1882. R. Winternitz, *Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern*. (*Mitthlg. d. Anthr. Gesell. z. Wien*, 1888, XVII, Intr., p. 37 sqq.), et surtout l'exhaustive monographie de Sartori, *Das Bauopfer*. in *Zeitsch. f. Ethn.*, 1898, cf. compte rendu, p. 236) avec le classement des formes où seule l'analyse du rite laisse réellement à désirer. Sur la conservation des corps ou de parties de corps des victimes dans les constructions, V. Wilken, *Iets. over de Schedelverceering bij den volken v. ed. Ind. Arch.* (*Bijdr. Taal, Land, Volken Kunde v. Ned. Ind.*, 1889), p. 31. — Pinza, *Conservazione delle teste umane*, passim.

(2) C'est le cas le plus général. Il s'agit réellement de la création d'une espèce de dieu auquel on rendra plus tard un culte. Il y a là un cas parallèle à celui du sacrifice agraire. Cet esprit sera vague ou précis, se confondra avec la force qui rend solide de la construction, ou bien deviendra une sorte de dieu personnel, ou sera les deux à la fois. Mais toujours il sera rattaché par certains liens à la victime dont il sort et à la construction dont il est le gardien et le protecteur; contre les sorts, les maladies, les malheurs, inspirant à tous le respect du seuil, aux voleurs et aux habitants. (H. C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New-York, 1896.) — De même qu'on fixe la victime agraire, en semant ses restes, etc., de même on répand le sang sur les fondations et plus tard on emmure leur tête. — Le sacrifice de construction a pu se répéter dans divers rituels ; d'abord en des occasions graves : réparation d'une construction, siège d'une ville, puis devenir périodique, et se confondre dans bien des cas avec les sacrifices agraires, donner comme eux naissance à des personnalités mythiques (voy. Dümmler, *Sittengeschichtliche Parallelen*. *Philologus*, LVI, p. 19 sqq.).

(3) Le cas est fort général, lui aussi. Il s'agit de se racheter par une victime des colères de l'esprit propriétaire soit du sol, soit dans quelques cas de la construction elle-même. Les deux rites se trouvent réunis dans l'Inde (voy. Winternitz, *loc. cit.*) dans le sacrifice à *vastospati* « Rudra maître du lieu » ; d'ordinaire ils sont isolés (Sartori, *loc. cit.*, p. 14, 15, 19 et p. 42 sqq.).

elle est noire, par exemple, s'il s'agit de propitier le génie de la terre, blanche si l'on veut créer un esprit favorable [1]. Les rites de destruction eux-mêmes ne sont pas identiques dans les deux cas.

Dans le sacrifice-demande, on cherche avant tout à produire certains effets spéciaux que le rite définit. Si le sacrifice est l'accomplissement d'une promesse déjà faite, s'il est fait pour délier l'obligataire du lien moral et religieux qui pèse sur lui, la victime a, à quelque degré, un caractère expiatoire [2]. Si, au contraire, on veut engager la divinité par un contrat, le sacrifice a plutôt la forme d'une attribution [3] : le *do ut des* est le principe et, par suite, il n'y a pas de part réservée aux sacrifiants. S'il s'agit de remercier la divinité d'une grâce particulière [4], l'holocauste, c'est-à-dire l'attribution totale, ou bien le *shelamim,* c'est-à-dire le sacrifice dont une part reste au sacrifiant, peuvent être de règle. D'un autre côté, l'importance de la victime est en relation directe avec la gravité du vœu. Enfin, les caractères spéciaux de la victime dépendent de la nature de la chose désirée : si l'on veut de la pluie, on sacrifie des vaches noires [5] ou l'on fait intervenir dans le sacrifice un cheval noir sur lequel on verse de l'eau [6], etc. On peut donner de ce principe général une raison très plausible. Là, comme dans l'acte magique avec lequel ces rites se confondent par certains côtés, le rite agit,

(1) Voy. Winternitz (*loc. cit*).

(2) Le cas le plus connu est celui de la fille de Jephté. Mais il y a toujours, après l'accomplissement d'un sacrifice volontaire, le sentiment de s'être acquitté, d'avoir « rejeté le vœu » comme disent énergiquement les théologiens hindous.

(3) La formule générale de l'attribution que disait le sacrifiant, lorsque l'officiant jetait au feu une part quelconque, était dans l'Inde Védique : « Ceci au Dieu N. N. pas à moi ».

(4) Ce sont les sacrifices « de grâce », de louange de la Bible. — Ils semblent avoir été assez peu nombreux dans la plupart des religions (voy. pour l'Inde : Oldenb. *Rel. d. Véd.*, p. 305, 6); Wilken, *Over eene nieuwe Theorie des Offers. De Gids.*, 1890, p. 365 sqq.

(5) Callaway, *Rel. Syst. of the Amazulu*, p. 59, n. 14. Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 42, etc. — Cf. Marillier. *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209. — Cf. Sahagun, *Historia de las cosas da Nª Espana*, II, p. 20.

(6) Hillebrandt, *Ved. Rit. Litt.*, p. 75. — Il faut rapprocher de ces faits les cas de noyades de victimes dans l'eau. Dans d'autres cas on répand sur une victime quelconque de l'eau : ex. II *Rois*, XVIII, 19 sqq. etc. — Cf. Kramer, *Das Fest Sinsja und das Feldgebet*, etc. *Bull. Soc. Arch. Hist. Ethn. de l'Univ. de Kazan* in *Globus*, 1898, p. 165. — Cf. Smirnow et Boyer, *Populat. finnoises*, 1898, p. 175.

au fond, par lui-même. La force dégagée est efficace. La victime se moule sur la formule votive, s'incorpore à elle, la remplit, l'anime, la porte aux dieux, en devient l'esprit, « le véhicule [1] ».

Nous n'avons fait qu'indiquer comment le thème du sacrifice varie avec les différents effets qu'il doit produire. Voyons comment les divers mécanismes que nous avons distingués peuvent se réunir dans un sacrifice unique. Les sacrifices agraires sont précisément d'excellents exemples à ce point de vue. Car, essentiellement objectifs, ils n'en ont pas moins d'importants effets sur le sacrifiant.

Ces sacrifices ont un double but. Ils sont destinés d'abord à permettre et de travailler la terre et d'utiliser ses produits, en levant les interdictions qui les protègent. En second lieu, ils sont un moyen de fertiliser les champs que l'on cultive et de conserver leur vie quand, après la récolte, ils apparaissent dépouillés et comme morts. Les champs, en effet, et leurs produits sont considérés comme éminemment vivants. Il y a en eux un principe religieux qui sommeille pendant l'hiver, reparaît au printemps, se manifeste dans la moisson et la rend, pour cette raison, d'un abord difficile aux mortels. Parfois même, on se représente ce principe comme un esprit qui monte la garde autour des terres et des fruits ; il les possède, et c'est cette possession qui constitue leur sainteté. Il faut donc l'éliminer pour que la moisson ou l'usage des fruits soit possible. Mais en même temps, comme il est la vie même du champ, il faut, après l'avoir expulsé, le recréer et le fixer dans la terre dont il fait la fertilité. Les sacrifices de désacralisation simple peuvent suffire au premier de ces besoins, mais non au second. Les sacrifices agraires ont donc, pour la plupart, des effets multiples. On y trouve réunis des formes

(1) Lorsqu'on oint l'animal, dans le rituel védique, sur la croupe on dit : « Que le maître du sacrifice (le sacrifiant) aille avec [toi et] sa volonté au ciel » (*Ap. çr. sû.*, VII, 14, 1. *V. S.*, 6, 10, 6. *T. S.*, 1, 3, 8, 1); commenté (*T. S.*, 6, 3, 7, 4. *Ç. B.*, 3, 7, 4, 8) où il est expliqué que la bête s'en va au ciel, et emmène en croupe le vœu du sacrifiant. On s'est très souvent figuré la victime comme un messager des hommes, ainsi les Mexicains, ainsi les Thraces d'Hérodote (IV, 94) etc. — Notre énumération des sacrifices objectifs n'est nullement complète : nous n'avons traité ni du sacrifice divinatoire, ni du sacrifice d'imprécation, ni du sacrifice nourriture, ni du sacrifice du serment, etc. Une étude de ces diverses formes démontrerait peut-être qu'il s'agit, là aussi, de créer et d'utiliser une chose sacrée, un esprit qu'on dirige vers telle et telle chose. On pourra, peut-être, de ce point de vue, arriver à une classification.

de sacrifice différentes. C'est un des cas où l'on observe le mieux cette complexité fondamentale du sacrifice sur laquelle nous ne saurions trop insister. Aussi ne prétendons-nous pas faire en ces quelques pages une théorie générale du sacrifice agraire. Nous n'osons pas prévoir toutes les exceptions apparentes et nous ne pouvons débrouiller l'enchevêtrement des développements historiques. Nous nous bornerons à l'analyse d'un sacrifice bien connu, qui a fait déjà l'objet d'un certain nombre d'études. C'est le sacrifice à Zeus Polieus que les Athéniens célébraient dans la fête connue sous le nom de *Dipolia* ou de *Bouphonia* [1].

Cette fête [2] avait lieu au mois de juin, à la fin de la moisson et au commencement du battage des blés. La principale cérémonie se passait sur l'acropole, à l'autel de Zeus Polieus. Des gâteaux étaient déposés sur une table de bronze. Ils n'étaient pas gardés [3]. Alors, on lâchait des bœufs ; l'un d'eux s'approchait de l'autel, mangeait une partie des offrandes et foulait aux pieds le reste [4]. Aussitôt, un des sacrificateurs le frappait de sa hache. Quand il était abattu, un second l'achevait en lui tranchant la gorge avec un couteau ; d'autres le dépouillaient, pendant que celui qui l'avait frappé le premier prenait la fuite. Après le jugement au Prytaneion dont nous avons parlé, la chair du bœuf était partagée entre les assistants, la peau était recousue, remplie de paille, et l'animal ainsi empaillé était attelé à une charrue.

Ces pratiques singulières prêtaient à la légende. Trois versions différentes l'attribuaient à trois personnages différents : l'une à Diomos, prêtre de Zeus Polieus, l'autre à Sopatros, la troisième à Thaulon [5], qui paraissaient bien être les ancêtres mythiques des prêtres de ce sacrifice. Dans les trois versions,

(1) Voy. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 68 sqq. — Rob. Smith. *Rel. of Sem.*, p. 304 sqq. — Frazer. *Golden Bough*, II, p. 38, 41. — De Prott. *Buphonien* in *Rhein. Mus.*, 1897, p. 187 sqq. — Stengel. *ib.*, p. 399 sqq. — Farnell. *Cults of the Greek States*, I, p. 56, 58 et p. 88 sqq. (voit dans les Bouphonies un cas de culte totémique). — Frazer. *Pausanias*, t. II, p. 203 sqq. ; t. V, p. 509. — A. Mommsen, *Heortologie* [2], p. 512 sqq. — Gruppe, *Griechische Mythologie*, I, p. 29.

(3) Voy. Pausanias, I. 24, 4 ; 28, 10. — Porphyre. *De Abstinentia*. II, 9, 28 sqq. — Schol. Arist. *Nub.*, 985. — Hom. Schol. *Il.* Σ, 83. — Suidas. Διὸς ψῆφος. — Hesych. Διὸς θᾶκοι.

(2) Paus. I, 24, 4.

(4) Porph. *De Abst.*, II, 28.

(5) Porph. *ib.*, II, 9. — *Ib.*, II, 28, 30 ; — Schol. Hom. *l. c.* et Arist. *l. c.*

le prêtre a déposé l'offrande sur l'autel ; un bœuf survient, les enlève ; le prêtre furieux frappe le sacrilège et, sacrilège lui-même, il s'exile. La plus longue de ces versions est celle dont le héros est Sopatros. Une sécheresse et une famine sont la conséquence de son crime. La Pythie consultée répond aux Athéniens que l'exilé pourrait les sauver ; qu'il faudrait punir le meurtrier, ressusciter la victime dans un sacrifice semblable à celui où elle est morte et manger de sa chair. On fait revenir Sopatros, on lui rend ses droits pour qu'il offre le sacrifice et l'on célèbre la fête comme nous l'avons décrite.

Voilà les faits : que signifient-ils? Il y a trois actes à distinguer dans cette fête : 1° la mort de la victime ; 2° la communion ; 3° la résurrection de la victime [1].

Au début de la cérémonie, des gâteaux et des grains sont déposés sur l'autel. Ce sont probablement les prémices des blés battus [2]. Cette oblation est analogue à toutes celles qui permettent aux profanes l'usage des récoltes. Toute la sainteté du blé à battre a été concentrée dans les gâteaux [3]. Le bœuf y touche ; la soudaineté du coup qui le frappe montre que la consécration a passé sur lui, foudroyante. Il a incarné l'esprit divin logé dans les prémices qu'il a mangées. Il devient cet esprit, si bien que son meurtre est un sacrilège. Toujours, la victime du sacrifice agraire représente symboliquement les champs et leurs produits. Aussi est-elle mise en relation avec eux avant la conservation définitive. Dans le cas présent, le bœuf mange le gâteau des prémices, ailleurs il est promené à travers les champs, ou bien la victime est tuée avec les instruments agricoles ou enterrée à mi-corps.

Mais les faits doivent être considérés sous une autre face. En même temps que le champ, la victime peut représenter aussi les fidèles qui vont profaner la récolte en s'en servant [4]. Non seulement les produits de la terre écartaient le sacrifiant, mais encore le sacrifiant pouvait être dans un état tel qu'il

(1) Eusèbe, *Praep. Ev.*, III, 2, 9, a vu dans la mort d'Adonis le symbole de la récolte fauchée. Mais c'est se faire du rite une idée vague et étroite.

(2) Mommsen, *loc. cit.*, pense que les Bouphonies sont une fête du battage.

(3) Stengel, *loc. cit.*, prétend que la superposition du sacrifice sanglant à l'offrande des prémices dans les Dipolia est un cas de substitution du sacrifice sanglant aux offrandes végétales.

(4) Cato, *de Agric.* 14 — *Ambarvalia :* Marquardt. p. 200, n. 3 — Cf. Frazer, *Gold. B.* I, p. 39. Voy. des exemples fort clairs du même genre de faits : Sartori, *Bauopfer*, p. 17. Pinza, *op. cit.*, p. 154.

devait en rester éloigné. Le sacrifice devait corriger cet état. Dans certains cas, des pratiques purificatoires prenaient place dans la cérémonie. Ainsi une confession se joignait au sacrifice [1]. D'autres fois, le sacrifice lui-même réalisait cette sorte d'expiation. Il pouvait se présenter comme un véritable rachat. C'est ainsi que la Pâque est devenue un rite de rachat général à l'occasion de la consommation des prémices. Non seulement on rachetait la vie des premiers-nés [2] des hommes par le sang de l'agneau pascal [3], mais on affranchissait encore chaque Hébreu du danger. On pourrait peut-être rapprocher de ces faits les luttes que les sacrifiants se livrent entre eux dans certaines fêtes agraires [4]. Les coups paraissent les sanctifier, les purifier et les racheter. Il y a donc, dans le premier moment du rite [5], une double opération : 1° désacralisation du blé récolté et battu au moyen de la victime qui le représente ; 2° rachat des moissonneuses et des laboureurs par l'immolation de cette victime qui les représente.

(1) Il y avait une confession lors de l'apport de la dime et des fruits dans le Temple de Jérusalem (*Mischna. Maaser Sheni* V. 10 suiv. *Talm. J.*). Dans l'Inde une confession de la femme faisait partie du rituel des *Varuṇapraghâsas* Sylv. Lévi, *Doctr.*, p. 156.

(2) Wellhausen, *Prolegomena*, III, 1 — Rob. Smith, p. 406, p. 464, etc. Nous maintenons contre l'interprétation trop étroite de Wellhausen et de R. Smith, le caractère communiel de la fête ; remarquons la façon dont on y consomme le premier blé ; dont on y consacre la première gerbe, et disons que là comme partout, sans qu'il s'agisse nécessairement de fusion de rites différents d'origines et de nationalités différentes, il y a simplement un cas de rite naturellement complexe.

(3) L'obligation de sacrifier la Pâque, de consommer l'agneau, d'apporter les premiers fruits (voy. plus haut, p. 93, n. 2. cf. p. 110) est rigoureusement personnelle dans le rituel hébraïque. De même, dans le rite des *Varuṇapraghâsas*, etudié plus loin, nous trouvons un cas remarquable de rachat personnel. On délie de chaque individu de la famille « le lien » que lui jetterait Varuṇa. On fait autant de gâteaux d'orge en forme de pots (*Karambhapâtrâṇi*) qu'il y a de membres de la famille (*Âp. çr. sû*, VIII, 5, 41) plus un, qui représente l'enfant à naitre (*Taitt. Br.*, 1, 6, 5, 5), et à un certain moment de la cérémonie, chacun les place sur sa tête (*Âp.*, VIII, 6. 23). On écarte ainsi, dit le Brâhmaṇa, Varuṇa, dieu de l'orge, de la tête (*Taitt. B.*, 1, 6, 5, 4).

(4) Voy. Pausanias, II, 32, 2 (Trézène) cf. Frazer, *Pausanias*, III, p. 266 sqq. — Paus. III, 11, 12 ; 14, 8, 10 ; 19, 7 (Sparte). — Uzener. *Stoff d. Griech. Epos.*, p. 42 sqq. — Cf. Mannhardt, *B. W. F. K.*, I, p. 281. — Frazer, *Gold. Bough*, II, 165. — Sur les luttes des fêtes de la Holi, voy. Crooke. *Pop. Relig. a. Folklore of Northern-India*, II, p. 315 sqq. — où l'on trouvera cités un certain nombre d'équivalents. — Mais le rite est complexe, et il est fort possible qu'il y ait là surtout une imitation magique de la lutte annuelle des bons et des mauvais esprits.

(5) La légende marque en effet ce caractère quasi expiatoire des Bouphonia.

Pour les Dipolia, les documents ne font pas allusion à une communication entre le sacrifiant et la victime avant la consécration. Mais elle se produit après; elle est réalisée par un repas communiel[1] qui constitue une nouvelle phase de la cérémonie. Après que les sacrificateurs ont été absous de leur sacrilège, les assistants peuvent oser communier. On se rappelle que, d'après le mythe, la Pythie le leur avait conseillé[2]. Un grand nombre de sacrifices agraires sont suivis d'une communion semblable[3]. Par cette communion, les sacrifiants des Dipolia participaient à la nature sacrée de la victime. Ils recevaient une consécration atténuée, parce qu'elle était partagée et qu'une partie du bœuf restait intacte. Investi du même caractère sacré que les choses dont ils voulaient user, ils pouvaient s'en approcher[4]. C'est par un rite de ce genre que les Kafres de Natal et du Zululand se permettent au début de l'année l'usage des nouveaux fruits; la chair d'une victime est cuite avec des grains, des fruits et des légumes. Le roi en met un peu dans la bouche de chaque homme et cette communion le sanctifie pour toute l'année[5]. La communion de la Pâque avait les mêmes résultats[6]. Très souvent, dans les sacrifices célébrés avant le labourage, on donne au laboureur une part de la chair de la victime[7]. Cette communion, il est vrai, peut paraître inutile puisque le sacrifice préalable a déjà eu pour effet de profaner la terre et les grains. Il semble qu'il y ait double emploi[8] et il est possible, en effet, que parfois la communion ait suffi à obtenir l'effet désiré. Mais, en général, elle succède à une désacralisation, qui produit déjà une première profanation. C'est ce qui est très sensible dans le rite hindou des *Varuṇapraghâsas*. L'orge est

(1) M. Farnell (*loc. cit.*) et Rob. Smith, art. *Sacrifice* (*Encyclopædia Britannica*) y voient une survivance de la communion totémique.

(2) Porphyre, *loc. cit.*

(3) Mannhardt, *W. F. K.*, I, 105. — Frazer, *Golden B.*, II, p. 71,106, 157; note addit. au t. II.

(4) Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78, etc.

(5) Frazer, II, p. 74.

(6) Les Hébreux ne peuvent manger de fruits de la Terre promise avant d'avoir mangé les azymes et l'agneau. *Jos.* V. 10 sqq. *Ex.* XXIV, 15 sqq. XXIV, 18 sqq. etc.

(7) Frazer, II, p. 31.

(8) D'après le texte des paroles de la Pythie, il semble bien que la communion ait été relativement surérogatoire (λῷον ἔσεσθαι).

consacré à Varuṇa[1]; il est sa nourriture[2]. Les créatures autrefois, dit le mythe, en mangèrent et elles devinrent hydropiques. C'est grâce au rite dont nous allons parler qu'elles échappèrent à ce danger[3]. Voici en quoi il consiste. Entre autres offrandes[4], deux prêtres font, avec des grains d'orge, deux figurines qui ont la forme d'un bélier et d'une brebis. Le sacrifiant et sa femme mettent, le premier sur la brebis, l'autre sur le bélier, des touffes de laine qui représentent des seins et des testicules, en aussi grande quantité que possible[5]. Puis on fait le sacrifice; une part est attribuée à Varuṇa ainsi que d'autres offrandes d'orge. Et alors on mange solennellement le reste. « Par le sacrifice, on écarte[6] » Varuṇa, on l'élimine, on débarrasse ceux qui mangeront l'orge du « lien » qu'il jetterait sur eux. Puis, en mangeant ce qui reste des figurines, on absorbe l'esprit même de l'orge. La communion se surajoute donc nettement à la désacralisation. Dans ce cas et dans les cas similaires, on craint sans doute que la profanation n'ait été incomplète, et que, d'autre part, le sacrifiant n'ait reçu qu'une demi-consécration. Le sacrifice établit un niveau entre la sainteté de l'objet à mettre en usage et celle du sacrifiant.

Mais dans les sacrifices dont le but est de fertiliser la terre[7], c'est-à-dire de lui infuser une vie divine ou de rendre plus

(1) Voy. S. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n° 3.

(2) De là le nom du rite, « les nourritures de Varuṇa ».

(3) Ç. *B.*, 2, 5, 2, 1. — V. S. Lévi, p. 156, n° 1, le texte *T. B.* 1, 6, 4, 1, n'indiquent que ce dernier terme du mythe. — Nous n'étudions qu'un des trois rites qui font partie de la cérémonie : l'un de ces rites est un bain identique au bain de la sortie du sacrifice à *soma* (Voy. plus haut, p. 87), l'autre est une confession de la femme, de tout point comparable à l'épreuve lévitique de la femme adultère. Toute la fête a ainsi un caractère purificatoire bien marqué (voy. plus haut, p. 101, n. 1 et 3).

(4) Toutes faites d'orges; exceptionnellement quelques-unes peuvent être faites de riz. *Āp. çr. sū*, VIII, 5, 35.

(5) *Āp.*, VIII, 5, 42 ; 6, 1 sqq. ; 10 sqq. — Evidemment ces deux images représentent l'esprit de l'orge, considéré comme fécondant et fécondé (cf. *T. B.*, 1, 6, 4, 4 sur la copulation figurée de ces deux animaux par laquelle les créatures se délient du lien de Varuṇa), mais il n'y a pas de texte bien net sur ce point; et quoique le rite ait bien en lui-même le sens d'une création magique de l'esprit de l'orge (cf. Ç. *B.*, 2, 5, 2, 16 où il est dit que le bélier c'est « Varuṇa visible » et où il s'agit du bélier figuré et non pas d'un bélier quelconque comme le croit M. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n° 4), les textes ne dégagent pas assez cette signification pour que nous puissions la développer.

(6) *Ava-yaj.* (*T. B.*, 1, 6, 5, 1).

(7) Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 350 sqq.

active la vie qu'elle peut avoir, il ne s'agit plus, comme précédemment, d'éliminer un caractère sacré; il faut le communiquer. Les procédés de communication directe ou indirecte sont donc nécessairement impliqués dans ces sortes d'opérations. Il faut fixer dans le sol un esprit qui le féconde. Les Khonds sacrifiaient des victimes humaines pour assurer la fertilité des terres; les chairs étaient partagées entre les différents groupes et enterrées dans les champs[1]. Ailleurs, le sang de la victime humaine était répandu sur la terre[2]. En Europe, on dépose dans le champ des cendres de la Saint-Jean, du pain bénit de la Saint-Antoine[3], des os de bêtes tuées à Pâques ou à d'autres fêtes[4]. Mais souvent, toute la victime n'était pas employée de cette manière et, comme dans les Bouphonia, les sacrifiants en recevaient leur part[5]. Parfois même elle leur était attribuée tout entière. C'était une façon de faire participer le laboureur aux bénéfices de la consécration, et même, peut être, de confier à sa garde les forces qu'il s'assimilait et que, dans d'autres cas, on fixait dans le champ. D'ailleurs, plus tard, on semait les reliques du repas, lorsqu'on ensemençait ou labourait[6]. Ou bien encore l'on partageait une autre victime, nouvelle incarnation du génie agraire, et l'on disséminait dans la terre la vie qui en avait été autrefois retirée. Ce qu'on rendait à la terre, c'était à la terre qu'on l'avait emprunté[7]. Cette correspondance fondamentale entre les rites de la profanation des prémices et ceux de la fertilisation des champs, entre les deux victimes, a pu, dans certains cas, donner lieu à une véritable fusion des deux cérémonies, pratiquées alors sur une même victime. C'est ce qui est arrivé pour les Bouphonia. Elles sont un sacrifice à double face : elles sont un sacrifice du battage, puisqu'elles commençaient par une offrande de prémices, mais elles ont également pour but final la fertilisation de la terre. On a vu, en effet, d'après la légende, que la fête

(1) Macpherson, *Memorials of Service in India*, p. 129, sqq. — Cf. Sacrifice du bœuf dans les champs. *Gold. B.*, II, 20, 23, 41.

(2) Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 363.

(3) Bahlmann, *Münsterlandische Märchen*, etc. p. 294.

(4) Höfler, *Correspond. Blatt. d. Ges. f. Anthr.*, 1896, 4.

(5) Frazer, *Gold. B.*, II, p. 21, 28 sqq., 43, 47 sqq.

(6) Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 350 sqq. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 381 sqq.

(7) Le génie vivait l'hiver à la ferme. — Frazer, *Gold. B.*, II, p. 16, 1

fut établie pour mettre fin à une famine et à une sécheresse. On pourrait même dire que la communion faite à l'aide de la chair du bœuf a, elle aussi, ce double but : permettre la consommation des nouveaux grains, donner aux citoyens une bénédiction spéciale pour leurs futurs travaux agraires.

Mais poursuivons l'analyse de nos données. Nous touchons au troisième moment de notre rite. Sopatros, en tuant le bœuf, avait tué l'esprit du blé et le blé n'avait pas repoussé. D'après les termes de l'oracle, le second sacrifice doit ressusciter le mort. C'est pourquoi on empaille le bœuf; le bœuf empaillé[1] c'est le bœuf ressuscité. On l'attelle à la charrue; le simulacre de labourage qu'on lui fait effectuer à travers le champ correspond à la dispersion de la victime chez les Khouds. Mais il faut remarquer que l'existence individuelle du bœuf, de son esprit, survit, et à la consommation de ses chairs, et à la diffusion de sa sainteté. Cet esprit, qui est celui-là même qu'on a retiré de la moisson coupée, se retrouve là, dans la peau recousue et remplie de paille. Ce trait n'est pas particulier aux Bouphonia. Dans une des fêtes mexicaines, pour représenter la renaissance du génie agraire, on dépouillait la victime morte et l'on revêtait de sa peau celle qui devait lui succéder l'année suivante[2]. En Lusace, à la fête du printemps où l'on enterre « le mort », c'est-à-dire le vieux dieu de la végétation, on enlève la chemise du mannequin qui le représente et on la porte immédiatement sur l'arbre de mai[3]; avec le vêtement, on emporte l'esprit. C'est donc la victime elle-même qui renaît. Or cette victime, c'est l'âme même de la végétation qui, concentrée d'abord dans les prémices, a été transportée dans la bête, et que l'immolation a, de plus, épurée et rajeunie. C'est donc le principe même de la germination et de la fertilité, c'est la vie des champs qui renaît et ressuscite ainsi[4].

Ce qui frappe surtout dans ce sacrifice, c'est la continuité ininterrompue de cette vie dont il assure la durée et la transmission. Une fois que l'esprit est dégagé par le meurtre sacrificiel, il reste fixé là où le rite le dirige. Dans les Bouphonia,

(1) Cf. Kondakoff et Reinach, *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181 (tribus de l'Altaï). — Hérod. IV, 72. — Frazer, *Golden B.*, II, p. 42 (Chine). *Ib.*, 94, 220, pour des usages du même genre.

(2) Frazer, *Gold. B.*, II, p. 220.

(3) *Ib.*, I, p. 266.

(4) *Ib.*, I, p. 257 sqq.

il réside dans le mannequin du bœuf empaillé. Lorsque la résurrection n'était pas figurée par une cérémonie spéciale, la conservation d'une partie de la victime ou de l'oblation attestait la persistance et la présence de l'âme qui résidait en elle. A Rome, on ne conservait pas seulement la tête du cheval d'octobre, mais encore l'on gardait son sang jusqu'aux Palilies[1]. Les cendres du sacrifice des *Forcidiciæ* étaient également conservées jusqu'à cette date[2]. A Athènes, on enfermait les restes des porcs sacrifiés aux Thesmophories[3]. Ces reliques servaient de corps à l'esprit dégagé par le sacrifice. Elles permettaient de le saisir, de l'utiliser, mais, d'abord, de le conserver. Le retour périodique du sacrifice, aux époques où la terre se dépouillait, assurait la continuité de la vie naturelle, en permettant de localiser et de fixer le caractère sacré qu'il y avait intérêt à conserver et qui, l'année d'après, reparaissait dans les nouveaux produits du sol pour s'incarner de nouveau dans une nouvelle victime.

La suite des sacrifices agraires présente ainsi une série ininterrompue de concentrations et de diffusions. Aussitôt la victime devenue esprit, génie, on la partage, on la disperse pour semer la vie avec elle. Pour que cette vie ne se perde pas (et l'on risque toujours d'en perdre un peu, témoin l'histoire de Pélops à l'épaule d'ivoire), il faut la rassembler périodiquement. Le mythe d'Osiris dont les membres épars étaient rassemblés par Isis est une image de ce rythme et de cette alternance. Pour conclure, le sacrifice contenait en lui-même, abstraction faite du retour régulier des travaux agricoles, la condition de sa périodicité. Au reste, elle est stipulée par la légende qui rapporte l'institution de ces sacrifices. La Pythie prescrivait la répétition indéfinie des Bouphonia et des autres cérémonies de même nature. L'interruption était inconcevable.

En un mot, de même que le sacrifice personnel assurait la vie de la personne, de même le sacrifice objectif en général, et le sacrifice agraire en particulier assurent la vie réelle et saine des choses.

Mais, en général, le cérémonial des sacrifices agraires, dont

(1) Ov. *Fastes*, IV, 73 sqq. — Properce, V, 1, 19. — Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 314 sqq.; *Myth. Forsch.*, p. 189.

(2) Ovide, *Fast.*, IV, 639.

(3) Frazer, *Gold. B.*, II, p. 45. — Schol. Luc. in *Rhein. Mus.*, 1870, p. 548 sqq. (E. Rohde). — Cf. culte d'Isis à Tithorea, voy. plus haut, p. 78, n. 1.

nous venons d'analyser un type, a été surchargé de rites accessoires, ou bien dénaturé suivant l'interprétation qu'ont pu recevoir telles ou telles de ses pratiques. Il s'y mêle généralement des rites magiques de la pluie et du soleil : on noie la victime ou l'on répand de l'eau sur elle ; le feu du sacrifice ou des feux spéciaux représentent le feu du soleil[1]. D'autre part, il est arrivé que les rites de désacralisation (de l'objet, du sacrifiant prenant une place prépondérante, le rite tout entier pouvait prendre, comme l'a montré M. Frazer, le caractère d'un véritable sacrifice expiatoire[2]. L'esprit du champ qui sortait de la victime y revêtait les espèces d'un bouc émissaire[3]. La fête agraire devenait une fête du *Pardon*. Souvent en Grèce, les mythes qui racontaient l'institution de ces fêtes les représentaient comme l'expiation périodique de crimes originels. C'est le cas des Bouphonia[4].

Ainsi, d'un seul sacrifice agraire, toute une masse d'effets peuvent sortir. La valeur de la victime d'un sacrifice solennel était telle, la force expansive de la consécration était si grande, qu'il était impossible d'en limiter arbitrairement l'efficacité. La victime est un centre d'attraction et de rayonnement. Les choses que le sacrifice pouvait toucher recevaient leur part de son influence. Suivant l'état, la nature les besoins, des personnes ou des objets, les effets produits pouvaient différer.

V

LE SACRIFICE DU DIEU

Cette valeur singulière de la victime apparaît clairement dans l'une des formes les plus achevées de l'évolution historique du système sacrificiel : c'est le sacrifice du dieu. C'est, en effet, dans le sacrifice d'une personne divine que la notion du

(1) V. Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209. II *Rois*, XVIII, 19 sqq.

(2) *Gold. B.* I, p. 384.

(3) Pharmakos (*Thargélies*), Boulimos. (Pl. *Qu. Symp.*, VI, 8, 1) ; *Argei* à Rome (Marquardt, p. 191) ; Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 135.

(4) Cf. les Thargélies expiation de la mort d'Androgée. Gruppe. *Gr. Myth.*, p. 37 ; les *Karneia*, de celle de Karnos, etc. — Cf. légende de Mélanippe et de Comaitho à Patras (Paus. VII, 19, 2 sqq.).

sacrifice arrive à sa plus haute expression. Aussi est-ce sous cette forme qu'il a pénétré les religions les plus récentes et qu'il y a donné naissance à des croyances et à des pratiques qui vivent encore.

Nous allons voir comment les sacrifices agraires ont pu fournir un point de départ à cette évolution. Mannhardt et Frazer[1] avaient déjà bien vu qu'il y avait d'étroits rapports entre le sacrifice du dieu et les sacrifices agraires. Nous ne reviendrons pas sur les points de la question qu'ils ont traités. Mais nous chercherons, à l'aide de quelques faits supplémentaires, à montrer comment cette forme du sacrifice se rattache au fond même du mécanisme sacrificiel. Notre effort principal tendra surtout à déterminer la part considérable que la mythologie a prise à ce développement.

Pour qu'un dieu puisse ainsi descendre au rôle de victime, il faut qu'il y ait quelque affinité entre sa nature et celle des victimes. Pour qu'il vienne se soumettre à la destruction sacrificielle, il faut qu'il ait son origine dans le sacrifice lui-même. Cette condition paraît, à certains égards, remplie par tous les sacrifices ; car la victime a toujours quelque chose de divin que dégage le sacrifice. Mais une victime divine n'est pas une victime dieu [2]. Il ne faut pas confondre le caractère sacré que revêtent les choses religieuses avec ces personnalités définies, qui font l'objet de mythes et de rites également définis, et qu'on appelle des dieux. Dans les sacrifices objectifs, il est vrai, nous avons vu déjà se dégager de la victime des êtres dont la physionomie était plus précise par cela seul qu'ils étaient attachés à un objet et à une fonction déterminés. Même, dans les sacrifices de construction, il arrive que l'esprit créé est presque un dieu. Cependant, ces personnalités mythiques restent en général vagues et indécises. C'est surtout dans les sacrifices agraires qu'elles arrivent à leur plus grande détermination. Ils doivent ce privilège à différentes causes.

(1) Mannhardt, *W. F. K.* ; *Mythologische Forschungen* — Frazer, *Golden B.*, I, p. 213 sqq. II, p. 1 sqq. — Jevons, *Introduction to the History of Religion.* — Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God.*, chap. x sqq. — Liebrecht, *Der augefressene Gott.* in *zur Volskunde*, p. 436, 439. — Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson*, in *Rev. Hist. des Relig.*, 1898, II, p. 1 sqq. — Rob. Smith, *Sacrifice* in *Encyclopædia Britannica.* — *Religion of Semites*, p. 414 sqq. — Vogt, *Cong. Inter. d'Archéol. préhist.* Bologne, 1871, p. 325. Nous ne soutenons pas que tout sacrifice du Dieu soit d'origine agraire.

(2) Nous réservons évidemment le cas des animaux totems.

En premier lieu, dans ces sacrifices, le dieu et la victime sacrifiée sont particulièrement homogènes. L'esprit d'une maison est autre chose que la maison qu'il protège. L'esprit du blé, au contraire, est presque indistinct du blé qui l'incarne. Au dieu de l'orge on offre des victimes faites de l'orge dans lequel il réside. On peut donc prévoir que, par suite de cette homogénéité et de la fusion qui en résulte, la victime pourra communiquer à l'esprit son individualité. Tant qu'elle est simplement la première gerbe de la moisson ou les premiers fruits de la récolte, l'esprit reste, comme elle, une chose essentiellement agraire[1]. Il ne sort donc du champ que pour y rentrer aussitôt ; il ne se concrétise qu'au moment précis où il se concentre dans la victime. Dès qu'elle est immolée, il se diffuse de nouveau dans toute l'espèce agricole dont il fait la vie et redevient ainsi vague et impersonnel. Pour que sa personnalité s'accentue, il faut que les liens qui l'unissent aux champs se relâchent ; et, pour cela, il est nécessaire que la victime elle-même tienne de moins près aux choses qu'elle représente. Un premier pas est fait dans cette voie quand, comme il arrive souvent, la gerbe consacrée reçoit le nom ou même la forme d'un animal ou d'un homme. Parfois même, comme pour rendre la transition plus sensible, on y renferme[2] un animal vivant, une vache, un bouc, un coq, par exemple, qui devient la vache, le bouc, le coq de la moisson. La victime perd ainsi une partie de son caractère agraire et, dans la même mesure, le génie se détache de son support. Cette indépendance s'accroît encore quand la gerbe est remplacée par une victime animale. Alors, le rapport qu'elle soutient avec ce qu'elle incarne devient tellement lointain qu'il est parfois difficile de l'apercevoir. Seule, la comparaison a pu découvrir que le taureau et le bouc de Dionysos, le cheval ou le porc de Déméter étaient des incarnations de la vie des blés et des vignes. Mais la différenciation devient surtout marquée quand le rôle est assumé par un homme[3] qui y porte sa propre autonomie. Alors le génie devient une per-

(1) Mannhardt, *Korndämonen*, Berl., 1868 ; *W. F. K.*, et *Mythol. Forsch.* — Frazer, *Gold. B.*, t. II, les innombrables faits cités : la victime, le génie du champ, la dernière gerbe portent le même nom. Nous suivons ici leur exposé.

(2) Il arrive même qu'on y place, sacrifice bien élémentaire, des victuailles, etc. Mannh. I, p. 215.

(3) Mannh. *W. F. K.*, I, p. 350, 363. — Frazer, *Gold. B.*, I, 381 sqq. II, p. 21, 183 sqq. — Porph. *D. Abst.*, II, 27.

sonnalité morale qui a un nom, qui commence à exister dans la légende en dehors des fêtes et des sacrifices. C'est ainsi que, peu à peu, l'âme de la vie des champs devient extérieure aux champs [1] et s'individualise.

Mais à cette première cause, une autre s'est ajoutée. Le sacrifice détermine, par lui-même, une exaltation des victimes qui les divinise directement. Nombreuses sont les légendes où se trouvent racontées de ces apothéoses. Hercule n'était admis dans l'Olympe qu'après son suicide sur l'Oeta. Attis [2] et Eshmoun [3] furent animés après leur mort d'une vie divine. La constellation de la Vierge n'est autre qu'Erigone, une déesse agraire qui s'était pendue [4]. Au Mexique, un mythe rapportait que le soleil et la lune avaient été créés par un sacrifice [5]; la déesse Toci, la mère des dieux, était également présentée comme une femme qu'un sacrifice aurait divinisée [6]. Dans le même pays, lors de la fête du dieu Totec, où l'on tuait et dépouillait des captifs, un prêtre revêtait la peau de l'un d'eux ; il devenait alors l'image du dieu, portait ses ornements et son costume, s'asseyait sur un trône et recevait à la place du dieu les images des premiers fruits [7]. Dans la légende crétoise de Dionysos, le cœur du dieu, qui avait été massacré par les Titans était placé dans un *xoanon* où il devait être adoré [8]. Philon de Byblos emploie, pour exprimer l'état d'Oceanos, mutilé par son fils Kronos, une expression bien significative : « il fut consacré », ἀφιερώθη [9]. Dans ces légendes subsiste la conscience obscure de la vertu du sacrifice. La trace en persiste également dans les rites. Par exemple, à Jumièges, où le rôle

(1) Cf. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 360.

(2) Arnob. *Adv. nat.*, V, 5 sqq. (Légende d'Agdistis qui obtient de Zeus que le cadavre d'Attis ne se corrompe pas.) — Julien, *Or.*, V, p. 180.

(3) Phil. Byblos, 44.

(4) Roscher, *Lexikon*, art. *Ikarios*.

(5) Chavero, *Mexico*, etc., p. 365.

(6) *Cod. Ramirez. Relacion del origen de los Indios*, ed. Vigil., p. 28. — Sahagun, *Historia de las cosas da N. España*, II, 11 et 30.

(7) Bancroft, *Native races of the Pacific States*, II, p. 319 sqq. Cf. Frazer, *Gold. B.*, , p. 221.

(8) Firmicus Maternus, *De errore profanarum Religionum*, 6. — Rohde, *Psyche*, II, p. 166. — Frazer, *Pausanias*, t. V, p. 143.

(9) Phil. Bybl. (éd. Orelli) 34, — Cf. peut-être *Bull. Cor. Hell.*, 1896, p. 303 sqq. Inscript. de El-Bardj : ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι.

de génie annuel de la végétation était tenu par un homme dont l'office durait un an et commençait à la Saint-Jean, on feignait de jeter le futur *Loup vert* dans le feu du bûcher; après cette feinte exécution, son prédécesseur lui remettait ses insignes [1]. La cérémonie n'avait pas pour effet d'incarner simplement le génie agraire. Il naissait au sacrifice même [2]. — Or, étant donné qu'il n'y a pas lieu de distinguer les démons des victimes agraires, ces faits sont précisément des exemples de ce que nous avons dit à propos de la consécration et de ses effets directs. L'apothéose sacrificielle n'est pas autre chose que la renaissance de la victime. Sa divinisation est un cas spécial et une forme supérieure de sanctification et de séparation. Mais cette forme n'apparaît guère que dans les sacrifices où, par la localisation, la concentration, l'accumulation d'un caractère sacré, la victime se trouve investie d'un maximum de sainteté que le sacrifice organise et personnifie.

Voilà la condition nécessaire pour que le sacrifice du dieu soit possible. Mais pour qu'il devienne une réalité, ce n'est pas assez que le dieu soit sorti de la victime : il faut qu'il ait encore toute sa nature divine au moment où il rentre dans le sacrifice pour devenir victime lui-même. C'est dire que la personnification d'où il est résulté doit devenir durable et nécessaire. Cette association indissoluble entre des êtres ou une espèce d'êtres et une vertu surnaturelle est le fruit de la périodicité des sacrifices, dont il s'agit précisément ici. La répétition de ces cérémonies, dans lesquelles, par suite d'une habitude ou pour toute autre raison, une même victime reparaissait à intervalles réguliers, a créé un sorte de personnalité continue. Le sacrifice conservant ses effets secondaires, la création de la divinité est l'œuvre des sacrifices antérieurs. Et ceci n'est pas un fait accidentel et sans portée, puisque,

(1) Mann, *W. F. K.*, II, p. 325.

(2) En Lusace l'esprit qui vivait dans les blés était appelé le mort. *Gold. B.*, I, 265 sqq. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 420. — Dans d'autres cas on figurait la naissance du génie en donnant à la dernière gerbe, aux premiers grains, la forme d'un enfant ou d'un petit animal (le *corn-baby* des auteurs anglais) : le dieu naissait du sacrifice agraire. Voy. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 62 sqq. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 344; II, p. 23 sqq. — Naissance des dieux : de Zeus sur l'Ida, et Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 248. — Lydus, *De Mens.*, IV, 48. — V. Pausan. VIII, 26, 4, pour la naissance d'Athéna à *Aliphera* et le culte de Zeus Λεχεάτης (en couche). — Soma est de même fort souvent appelé un jeune dieu, le plus jeune des dieux (comme Agni). Bergaigne, *Rel. Véd.* I, p. 244.

dans une religion aussi abstraite que le christianisme, la figure de l'agneau pascal, victime habituelle d'un sacrifice agraire ou pastoral, a persisté et sert encore aujourd'hui à désigner le Christ, c'est-à-dire le Dieu. Le sacrifice a fourni les éléments de la symbolique divine.

Mais c'est l'imagination des créateurs de mythes qui a parachevé l'élaboration du sacrifice du dieu. En effet, elle a donné d'abord un état civil, une histoire et, partant, une vie plus continue à la personnalité intermittente, terne et passive qui naissait de la périodicité des sacrifices. Sans compter qu'en la dégageant de sa gangue terrestre, elle l'a rendue plus divine. Parfois même, on peut suivre dans le mythe les différentes phases de cette divinisation progressive. Ainsi, la grande fête dorienne des Karneia, célébrée en l'honneur d'Apollon Karnéios, avait été instituée, racontait-on, pour expier le meurtre du devin Karnos tué par l'Héraclide Hippotes [1]. Or, Apollon Karnéios n'est autre que le devin Karnos dont le sacrifice est accompli et expié comme celui des Dipolia ; et Karnos lui-même « le cornu [2] », se confond avec le héros Krios « le bélier », [3] hypostase de la victime animale primitive. Du sacrifice du bélier, la mythologie avait fait le meurtre d'un héros et elle avait ensuite transformé ce dernier en grand dieu national.

Cependant, si la mythologie a élaboré la représentation du divin, elle n'a pas travaillé sur des données arbitraires. Les mythes conservent la trace de leur origine : un sacrifice plus ou moins dénaturé forme l'épisode central et comme le noyau de la vie légendaire des dieux qui sont sortis d'un sacrifice. M. S. Lévi a expliqué le rôle que jouent les rites sacrificiels dans la mythologie brahmanique [4]. Voyons comment, plus spécialement, l'histoire des dieux agraires est tissée sur un fond de rites agraires. Pour le montrer, nous allons grouper quelques types de légendes grecques et sémitiques, voisines de celle d'Attis et d'Adonis, et qui sont autant de déforma-

(1) Théopompe, fr. 171 (*F. H. G.*, I, p. 307). — Pausan. III, 13,4. Oinomaos dans Eusèbe, *Praep. Ev.*, V, 20, 3, p. 219. — Cf. Usener, *Rh. Mus*, LIII, 359 sqq. — Cf. pour une légende du même genre id. *Rh. Mus.*, LIII, p. 365 sqq.

(2) Voy. Hesych. s. v.

(3) Paus. III, 13, 3, sqq.

(4) *Doctr.* chap. II, cf. Bergaigne, vol. I, p. 101 sqq.

tions du thème du sacrifice du dieu. Les unes sont des mythes qui expliquent l'institution de certaines cérémonies, les autres sont des contes, généralement issus de myhtes semblables aux premiers[1]. Souvent, les rites commémoratifs qui correspondent à ces légendes (drames sacrés, processions[2], etc.) n'ont, à notre connaissance, aucun des caractères du sacrifice. Mais le thème du sacrifice du dieu est un motif dont l'imagination mythologique a librement usé.

Le tombeau de Zeus en Crète[3], la mort de Pan[4], celle d'Adonis sont assez connus pour qu'il suffise de les mentionner. Adonis a laissé dans les légendes syriennes des descendants qui partagent son sort[5]. Dans quelques cas, il est vrai, les tombeaux divins sont peut-être des monuments du culte des morts. Mais le plus souvent, à notre avis, la mort mythique du dieu rappelle le sacrifice rituel; elle est entourée par la légende, d'ailleurs obscure, mal transmise, incomplète de circonstances qui permettent d'en déterminer la véritable nature.

On lit dans la tablette assyrienne de la légende d'Adapa[6] : « De la terre ont disparu deux dieux; c'est pourquoi je porte le vêtement de deuil. Quels sont ces deux dieux? Ce sont *Du-mu-zu* et *Gish-zi-da* ». La mort de Du-mu-zu est un sacrifice mythique. La preuve en est donnée par ce fait qu'Ishtar, sa mère et son épouse, veut le ressusciter[7] en versant sur son cadavre de l'eau de la source de vie qu'elle va chercher aux enfers; car elle imite en cela les rites de certaines fêtes agraires. Quand l'esprit du champ est mort ou a été mis à mort, on jette son cadavre à l'eau ou on l'asperge d'eau.

(1) V. Usener, *Stoff. d. Griech. Epos*, III, *Göttliche Synon.*, v. C. R.

(2) Les épisodes mythiques sont généralement solidaires des cérémonies rituelles. Ainsi, Cyprien raconte qu'il avait été, dans sa jeunesse, figurant de la δράκοντος δραματουργία, à Antioche (*Confessio SS. Cypriani*, in *AA. SS.* sept. 26, t. VII, p. 205). Sur la figuration du combat d'Apollon contre Python à Delphes, v. Frazer, *Pausanias*, III, p. 52, t. V, p. 244.

(3) Cyrille, *Adv. Julian.* X, p. 342, D. — Diodore, VI, 5, 3.

(4) Mannhardt, *B. W. F. K.*, II, p. 133, cf. p. 149.

(5) Clermont-Ganneau, *La stèle de Byblos* in *Bibl. Ec. Hautes Études*, 44, p. 28. — Eerdmans, *Der Ursprung der Ceremonien des Hosein Festes*, in *Zeitschr. f. Assyrologie*, 1894, p. 280 sqq.

(6) Harper, *Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa* (Delitzsch, *Beitr. z. Assyr.*, II, 2, C, 22). — Cf. Stucken. *Astralmythen*, II, *Lot.* p. 89.

(7) Jeremias, *Die Höllenfahrt der Ishtar* (cf. La purification du cadavre dans le rituel védique, p. 79 n. 4).

Alors, soit qu'il ressuscite, soit qu'un arbre de mai se dresse sur sa tombe, la vie renaît. Ici, c'est l'eau versée sur le cadavre et la résurrection qui nous déterminent à assimiler le dieu mort à une victime agraire ; dans le mythe d'Osiris, c'est la dispersion du cadavre et l'arbre qui pousse sur le cercueil [1]. A Trézène, dans le péribole du temple d'Hippolyte, on commémorait par une fête annuelle les λιθόβολια, la mort des déesses Damia et Auxesia, vierges, étrangères, venues de Crète, qui avaient été, suivant la tradition, lapidées dans une sédition [2]. Les déesses étrangères sont l'étranger, le passant qui joue souvent un rôle dans les fêtes de la moisson ; la lapidation est un rite de sacrifice. Souvent, une simple blessure du dieu équivaut à sa mort annuelle. Belen, endormi dans le Blumenthal au pied du ballon de Guebwiller, fut blessé au pied par un sanglier, comme Adonis ; de chaque goutte du sang qui coulait de sa blessure naquit une fleur [3].

La mort du dieu est souvent un suicide. Hercule sur l'Oeta, Melkarth à Tyr [4], le dieu Sandés ou Sandon à Tarse [5], Didon à Carthage, s'étaient brûlés eux-mêmes. La mort de Melkarth était commémorée par une fête chaque été ; c'était une fête de la moisson. La mythologie grecque connaît des déesses qui portaient le titre d'Ἀπαγχομένη, c'est-à-dire de déesses « pendues » : telles Artémis, Hécate, Hélène [6]. A Athènes, la déesse pendue était Érigone, mère de Staphylos, héros du raisin [7]. A Delphes, elle s'appelait Charila [8]. Charila, disait le conte, était une petite fille qui, au cours d'une famine, était allée demander au roi sa part de la dernière distribution ; battue et chassée par lui, elle s'était pendue dans un vallon écarté. Or une fête annuelle, instituée, dit-on, sur l'ordre de la Pythie, était célébrée en son honneur. Elle commencait par une distribution de blé ; puis on fabriquait une

(1) Plut. *De Iside et Osiride*, § 13 sqq. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 301 sqq. — Firmicus Maternus, *De Err. profan. Relig.*, ensevelissement d'Osiris dans les mystères Isiaques.

(2) Paus. II, 32, 2.

(3) Fournier, *Vieilles coutumes des Vosges*, p. 70.

(4) Clem. Rom. *Recognitiones*, X, 24. Cf. Hérod. VII, 167. — Movers, *Phönizier*, I, p. 153, 155, 394 sqq. — Pietschmann, *Gesch. d. Phönizier*. — Rob. Smith, p. 373, n° 2.

(5) O. Müller, *Rhein. Mus.*, 1829, p. 22-39. *Sandon und Sardanapal.*

(6) Uzener, *Götternamen*, p. 239 sqq.

(7) Voy. plus haut, p. 118.

(8) Plut, *Qu. Graec.*, 12.

image de Charila, on la frappait, on la pendait et on l'enterrait. Dans d'autres légendes, le Dieu s'inflige une mutilation dont, quelquefois, il meurt. C'est le cas d'Attis et d'Eshmoun qui, poursuivi par Astronoe, se mutila avec une hache.

C'était souvent un fondateur du culte ou le premier prêtre du dieu dont le mythe racontait la mort. Ainsi, à Iton, Iodama, sur le tombeau de laquelle brûlait un feu sacré, était prêtresse d'Athena Itonia[1]. De même Aglaure, à Athènes, dont les Plunteries étaient censées expier la mort, était également prêtresse d'Athena. En réalité, le prêtre et le dieu ne sont qu'un seul et même être. Nous savons, en effet, que le prêtre peut être, aussi bien que la victime, une incarnation du dieu ; souvent, il se déguise à son image. Mais il y a là une première différenciation, une sorte de dédoublement mythologique de l'être divin et de la victime[2]. Grâce à ce dédoublement, le dieu paraît échapper à la mort.

C'est à une différenciation d'une autre sorte que sont dus les mythes dont l'épisode central est le combat d'un dieu avec un monstre ou un autre dieu. Tels sont, dans la mythologie babylonienne, les combats de Marduk avec Tiamat, c'est-à-dire le Chaos[3] ; de Persée tuant la Gorgone ou le dragon de Joppe, de Bellérophon luttant contre la Chimère, de Saint-Georges vainqueur du Dadjdjal[4]. C'est aussi le cas des travaux d'Hercule et enfin de toutes les théomachies ; car, dans ces combats, le vaincu est aussi divin que le vainqueur.

Cet épisode est l'une des formes mythologiques du sacrifice du dieu. Ces combats divins, en effet, équivalent à la mort d'un seul dieu. Ils alternent dans les mêmes fêtes[5]. Les jeux Isthmiques, célébrés au printemps, commémorent ou la mort de Mélicerte ou la victoire de Thésée sur Sinis. Les jeux Néméens célèbrent ou la mort d'Archemoros ou la victoire d'Hercule sur le lion de Némée. — Ils sont accompagnés quel-

(1) Paus. IX, 34, 2.

(2) Et pourtant il y a des cas où les trois personnages divins sont tués tour à tour, ainsi dans le mythe de Busiris et de Lityersès (Voy. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 1, sqq.) ; l'étranger est tué par Busiris et Lytiersès, ceux-ci sont tués par Hercule, et Hercule se suicidera plus tard.

(3) Halévy, *Recherches bibliques*, p. 29 sqq. — Jensen, *Kosmologie*, p. 263-364. — Gunkel, *Schöpfung und Chaos*. — Delitzsch, *Das Babylon. Weltschöpfungs epos*, 1896.

(4) Clermont-Ganneau, *Horus et Saint-Georges*. *Rev. Archéol.*, 1876, II, p. 196, 372 ; 1877, I, p. 23 ; *Bibl. Ec. Hautes. Et.* t. 44, p. 78, 82.

(5) Stengel, *Op. cit.*, p. 101 sqq.

quefois des mêmes incidents. La défaite du monstre est suivie du mariage du dieu, de Persée avec Andromède, d'Hercule avec Hésione ; la fiancée exposée au monstre et délivrée par le héros n'est autre, d'ailleurs, que la *Maibraut* des légendes allemandes poursuivie par les esprits de la chasse sauvage. Or, dans le culte d'Attis, le mariage sacré suit la mort et la résurrection du dieu. — Ils se produisent dans des circonstances analogues et ont le même objet. La victoire d'un jeune dieu contre un monstre antique est un rite du printemps. La fête de Marduk, au premier jour de Nisan, répétait sa victoire contre Tiamat[1]. La fête de saint Georges, c'est-à-dire la défaite du dragon, était célébrée le 23 avril[2]. Or, c'était au printemps que mourait Attis. — Enfin, s'il est vrai, comme le rapporte Bérose, qu'une version de la Genèse assyrienne montrait Bel se coupant lui-même en deux pour donner naissance au monde, les deux épisodes apparaissent concurremment dans la légende du même dieu ; le suicide de Bel remplace son duel avec le Chaos[3].

Pour compléter la preuve de l'équivalence de ces thèmes, disons qu'il arrive souvent que le dieu meure après sa victoire. Dans Grimm (*Maerchen*, 60), le héros, s'étant endormi après sa lutte avec le dragon, est assassiné ; les animaux qui l'accompagnent le rappellent à la vie[4]. La légende d'Hercule présente la même aventure : après avoir tué Typhon, asphyxié par le souffle du monstre, il gisait inanimé ; il ne fut ressuscité que par Iolaos avec l'aide d'une caille[5]. Dans la légende d'Hesione, Hercule était avalé par un cétacé. Castor, après avoir tué Lyncée, était tué lui-même par Idas[6].

Ces équivalences et ces alternances s'expliquent facilement si l'on considère que les adversaires mis en présence par le thème du combat sont le produit du dédoublement d'un même génie. L'origine des mythes de cette forme a été généralement

(1) Fête de ZAG-MU-KU (*rish-shatti*, commencement de l'année). Voy. Hagen, in *Beitr. z. Assyr.* II, p. 238. — *W. A. I.*, IV, 23, 39 sqq. — Cf. *Rev. de philo.*, 1897, p. 142 sqq.

(2) Clermont-Ganneau, *Rev. Archéol.*, 1876, XXXII, p. 387.

(3) Eusèbe, *Chron.*, éd. Schone, I, p. 14, 18.

(4) Cf. Sydney Hartland, *The Legend of Perseus*, III, pour le mythe du héros endormi et les équivalents. — De même Indra tombe épuisé après sa lutte contre le démon Vṛtra, ou bien s'enfuit, etc. La même légende est racontée de Viṣṇu, etc.

(5) Eudoxos, in Athénée, IX, 392, E. — Eustathe, *Il.*, 1702, 50.

(6) Hygin. fab., 80.

oubliée ; ils sont présentés comme des combats météorologiques entre les dieux de la lumière et ceux des ténèbres ou de l'abîme [1], entre les dieux du ciel et ceux de l'enfer. Mais il est extrêmement difficile de distinguer avec netteté le caractère de chacun des combattants. Ce sont des êtres de même nature dont la différenciation, accidentelle et instable, appartient à l'imagination religieuse. Leur parenté apparaît pleinement dans le panthéon assyrien. Ashshur et Marduk, dieux solaires, sont les rois des Annunakis, les sept dieux de l'abîme [2]. Nergal que l'on appelle quelquefois Gibil, dieu du feu, porte ailleurs un nom de monstre infernal. Quant aux sept dieux de l'abîme, il est difficile, surtout dans les mythologies qui succédèrent à la mythologie assyrienne, de les distinguer des sept dieux planétaires, exécuteurs des volontés célestes [3]. Bien avant le syncrétisme gréco-romain qui faisait du soleil le maître de l'Adès [4] et rapprochait Mithra de Pluton et de Typhon [5], les tablettes assyriennes disaient que Marduk gouverne l'abîme [6], que Gibil, le feu [7], et Marduk lui-même sont fils de l'abîme [8]. En Crète, les Titans qui mettaient à mort Dionysos étaient ses parents [9]. Ailleurs, les dieux ennemis étaient des frères, souvent des jumeaux [10]. Quelquefois, la lutte survenait entre un oncle et son neveu, ou même entre un père et son fils [11].

A défaut de cette parenté, une autre relation unit les acteurs du drame et montre leur identité fondamentale. L'animal sacré de Persée à Sériphos était le crabe, le χαρκίνος [12]. Or le crabe qui, dans la légende de Sériphos, était l'ennemi du Poulpe, se

(1) Cf. Usener, *Stoff. d. Griech. Epos.*

(2) K. 2801, 1 (*Beitr. z. Assyr.*, III, p. 228 ; *ib.* II, p. 258, 259). — K. 2585. Somas juge des Anunnakis. — K. 2606, Etana meurtrier des Anunnakis.

(3) Cf. *Talm. Bab.*, *Chillin.* fol., 91 T. — Haarbrücker, *Schahrastani. Religionsparteien und Philosophenschulen*, Halle, 1851, p. 5 sqq.

(4) Parthey, *Pap. Berl.*, 1, v. 321 sqq.

(5) Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 85.

(6) *W. A. I.*, IV, 21, 1 c.

(7) *Id.*, 14, 2. Rev. 9 : Gibil, *mar apsi* (fils de l'abîme).

(8) *Id.*, 22, 1, obv., 30.

(9) Cf. Usener, *Stoff.*, etc., II, Thersite = Pharmakos accusé par Achille d'avoir dérobé les coupes d'Apollon et mis à mort ; et d'autre part Thersite = *Theritas* = Apollon.

(10) Stucken, *Astralmythen*, II. *Lot.*

(11) Oineus et les fils d'Agrios. Usener, *Gött. Syn.* (*Rh. Mus.*, LIII, p. 375).

(12) Tümpel, *Der Karabos des Perseus in Philologus.* Neue Folge, VII, p. 544. — Cf. Stucken, *Astralmythen*, I, Abraham, p. 233 sqq.

joint à l'hydre de Lerne, qui est un poulpe, pour combattre Hercule. Le crabe, comme le scorpion, est tantôt l'allié, tantôt l'ennemi du dieu solaire; au total, ce sont des formes du même dieu. Les bas-reliefs mithriaques montrent Mithra chevauchant le taureau qu'il va sacrifier. Ainsi Persée montait Pégase, né du sang de la Gorgone. Le monstre ou l'animal sacrifié servait de monture au dieu victorieux avant ou après le sacrifice. En somme, les deux dieux de la lutte ou de la chasse mythique sont des collaborateurs. Mithra et le taureau, dit Porphyre, sont démiurges au même titre[1].

Ainsi le sacrifice avait produit dans la mythologie une infinité de rejetons. D'abstraction en abstraction, il était devenu l'un des thèmes fondamentaux des légendes divines. Mais c'est précisément l'introduction de cet épisode dans la légende d'un dieu qui a déterminé la formation rituelle du sacrifice du dieu. Prêtre ou victime, prêtre et victime, c'est un dieu déjà formé qui agit et pâtit à la fois dans le sacrifice. Or la divinité de la victime n'est pas limitée au sacrifice mythologique; mais elle apparaît également dans le sacrifice réel qui lui correspond. Le mythe, une fois constitué, réagit sur le rite d'où il est sorti et s'y réalise. Ainsi le sacrifice du dieu n'est pas simplement le sujet d'un beau conte mythologique. Quelle que soit devenue la personnalité du dieu dans le syncrétisme des paganismes, adultes ou vieillis, c'est toujours le dieu qui subit le sacrifice; ce n'est pas un simple figurant[2]. Il y a, du moins à l'origine, « présence réelle » comme dans la messe catholique. Saint Cyrille[3] rapporte que, dans cer-

(1) Porphyre, *Antr. Nymph.*, 24. — Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 327 sqq. — Il va sans dire que les explications symboliques (ex. in Gruppe. *Griech. Cult. und Myth.*, p. 153 sqq.: Frazer, *Gold. B.*, I, p. 402) ne sauraient convenir. Le symbole n'est qu'une explication après coup et du mythe et du rite. En effet, ces légendes sont si naturellement sacrificielles qu'elles peuvent être remplacées par des épisodes où le dieu offre lui-même un sacrifice : ex. légende de Persée (Pausan. de Damas, frg. 4); Persée offre un sacrifice pour faire cesser une inondation (légende d'introduction probablement récente dans le cycle); légende d'Aristée : Diod. IV, 81-82, Aristée sacrifie pour faire cesser une peste. Autre légende, *Géorg.*, IV, 548 sqq. Cf. Maas, *Orpheus*, p. 278-297; Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 249, n. 2; Porphyre. *Antr. Nymph.* c. 18). Cf. lion de Samson (*Juges*, XIV, 8). Sur le sacrifice mithriaque, V. Cumont, Textes et Monum. rel. au culte de Mithra, *passim*. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 150, p. 256; sur les dieux sacrifiants équivalents aux dieux lutteurs, ou plutôt luttant à l'aide du sacrifice, v. S. Lévi, *Doctr.*, II.

(2) Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 316.

(3) *Adv. Julianum*, IV, p. 128 D.

tains combats de gladiateurs, rituels et périodiques, un certain Kronos (τις Κρόνος), caché sous terre, recevait le sang purificateur qui coulait des blessures. Ce Κρόνος τις est le Saturne des Saturnales qui, dans d'autres rituels, était mis à mort[1]. Le nom donné au représentant du dieu tendait à l'identifier au dieu. C'est pour cette raison que le grand prêtre d'Attis, qui lui aussi jouait le rôle de victime, portait le nom de son dieu et prédécesseur mythique[2]. La religion mexicaine offre des exemples bien connus de l'identité de la victime et du dieu. Notamment à la fête d'Huitzilopochtli [3], la statue même du dieu, faite de pâte de bette, pétrie avec du sang humain, était mise en morceaux, partagée entre les fidèles et mangée. Sans doute, comme nous l'avons remarqué, dans tout sacrifice, la victime a quelque chose du dieu. Mais ici elle est le dieu lui-même et c'est cette identification qui caractérise le sacrifice du dieu.

Mais nous savons que le sacrifice se répète périodiquement parce que le rythme de la nature exige cette périodicité. Le mythe ne fait donc sortir le dieu vivant de l'épreuve que pour l'y soumettre à nouveau et compose ainsi sa vie d'une chaîne ininterrompue de passions et de résurrections. Astarte ressuscite Adonis, Ishtar Tammuz, Isis Osiris, Cybèle Attis et Iolaos Hercule[4]. Dionysos assassiné est conçu une deuxième fois par Sémélé[5]. Nous voilà déjà loin de l'apothéose dont nous avons parlé au début de ce chapitre. Le dieu ne sort plus du sacrifice que pour y rentrer et réciproquement. Il n'y a plus d'interruption dans sa personnalité. S'il est mis en pièces, comme Osiris et Pélops, on retrouve, on rapproche et l'on ranime ses morceaux. Alors, le but primitif du sacrifice est relégué dans l'ombre ; ce n'est plus un sacrifice agraire ni un sacrifice pastoral. Le dieu qui y vient comme victime existe en soi, il a des qualités et des pouvoirs multiples. Il s'ensuit que le sacrifice apparaît comme une répétition et une commémoration du sacrifice originel du dieu[6]. A la légende

(1) Parmentier, *Rev. de Phil.*, 1897, p. 143 sqq.

(2) Exemple : *Ath. Mitth.*, XXII, 38. Pessinonte.

(3) Torquemada, *Monarquia Indiana*, VI, 38, in Kinsborough, VI, note p. 414. — Cortez, 3e lettre à Charles-Quint (Kinsborough, VIII, note, p. 228).

(4) Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 358 sq. ; 572 sqq.

(5) Proclus, Hymne à Athena in Lobeck *Aglaophamus*, p. 561. ; Abel, *Orphica*, p. 235.

(6) Voy. plus haut, p. 120 (Karneia); voy. plus bas, p. 128. Cf. Usener, *Göttliche Synonime in Rhein. Mus.*, LIII, p. 371.

qui le raconte s'ajoute généralement quelque circonstance qui en assure la perpétuité. Ainsi, quand un dieu meurt d'une mort plus ou moins naturelle, un oracle prescrit un sacrifice expiatoire qui reproduit la mort de ce dieu[1]. Quand un dieu est vainqueur d'un autre, il perpétue le souvenir de sa victoire par l'institution d'un culte[2].

Il faut remarquer ici que l'abstraction qui, dans le sacrifice, faisait naître le dieu pouvait donner un autre aspect aux mêmes pratiques. Par un procédé analogue au dédoublement qui a produit les théomachies, elle pouvait séparer le dieu de la victime. Dans les mythes étudiés plus haut, les deux adversaires sont également divins ; l'un d'eux apparaît comme le prêtre du sacrifice où succombe son prédécesseur. Mais la divinité virtuelle de la victime ne s'est pas toujours développée. Souvent elle est restée terrestre, et par suite, le dieu créé, sorti autrefois de la victime, demeure maintenant en dehors du sacrifice. Alors, la consécration, qui fait passer la victime dans le monde sacré, prend l'aspect d'une attribution à une personne divine, d'un don. Cependant, même dans ce cas, c'est toujours un animal sacré qu'on sacrifie ou, tout au moins, quelque chose qui rappelle l'origine du sacrifice. En somme, on offrait le dieu à lui-même : Dionysos bélier devenait Dionysos Kriophage[3]. Parfois, au contraire, comme dans les dédoublements d'où sont résultées les théomachies, l'animal sacrifié passait pour un ennemi du dieu[4]. S'il était immolé c'était pour expier une faute commise contre le dieu par son espèce. Au Virbius de Nemi, tué par des chevaux, on sacrifiait un cheval[5]. La notion du sacrifice au dieu s'est développée parallèlement à celle du sacrifice du dieu.

Les types de sacrifice du dieu que nous venons de passer en revue se trouvent réalisés *in concreto* et réunis ensemble à

(1) Voy. plus haut, p. 115, n. 3.

(2) Ainsi Héraclès institue le culte d'Athena Αἰγοφάγος après son combat contre Hippocoon (Paus., III, 15, 9) ; — après avoir jeté des bœufs de Géryon dans la source Kyane, il ordonne le renouvellement de son acte (*Diod.* V. 4, 1, 2).

(3) Roscher, *Lexikon*, I, 1059. — Frazer, *Gold. B.*, I, p. 328; cf. Hera Αἰγοφάγος (Paus., III, 5, 9).

(4) Frazer, *Gold. B.*, II, p. 58 sqq. — Cf. Seidel, *Fetischverbote in Togo. Globus.*, 1898, p. 355.

(5) Frazer, *ib.*, II, p. 62. — Cf. *Diodore*, V, 62. — Cf. le principe (Servius *ad En.*, III, 18, : *Victimæ numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur.*

propos d'un seul et même rite hindou : le sacrifice du soma[1]. On y peut voir tout d'abord ce qu'est dans le rituel un véritable sacrifice du dieu. Nous ne pouvons exposer ici comment Soma dieu se confond avec la plante soma, comment il y est réellement présent, ni décrire les cérémonies au milieu desquelles on l'amène et on le reçoit sur le lieu du sacrifice. On le porte sur un pavois, on l'adore, puis on le presse et on le tue. Alors, de ces branches pressurées, le dieu se dégage et se répand dans le monde ; une série d'attributions distinctes le communiquent aux différents règnes de la nature. Cette présence réelle, cette naissance du dieu, succédant à sa mort, sont, en quelque sorte, les formes rituelles du mythe. Quant aux formes purement mythiques qu'a revêtues ce sacrifice, elles sont bien celles que nous avons décrites plus haut. C'est d'abord l'identification du dieu Soma avec l'ennemi des dieux, *Vṛtra*, le démon qui retient les trésors d'immortalité et qu'Indra tue[2]. Car pour s'expliquer comment un dieu pouvait être tué, on se l'est représenté sous les espèces d'un démon ; c'est le démon qui est mis à mort, et de lui sort le dieu ; de l'enveloppe mauvaise qui la retenait, se dégage l'essence excellente. Mais, d'un autre côté, c'est bien souvent Soma qui tue Vṛtra ; en tout cas, c'est lui qui donne des forces à Indra, le dieu guerrier, destructeur des démons. Même dans certains textes, c'est Soma, qui est son propre sacrificateur ; on va jusqu'à le représenter comme le type des sacrificateurs célestes. De là au suicide du dieu la distance n'était pas grande ; les Brahmanes l'ont franchie.

Par là, ils ont mis en lumière un point important de la théorie du sacrifice. Nous avons vu qu'entre la victime et le

(1) On trouvera une bibliographie de ce qui concerne Soma dans Macdonnell. *Vedic Mythology*. (Grundriss d. Ind. Ar. Philologie), p. 115. — Voy. surtout Bergaigne. *Rel. Véd.*, I, 148, 125; II, 298, 366, etc. — Hillebrandt. *Ved. Mythologie*, I, (a un exposé succinct du rite lui-même, p. 146 sqq.) — Sur Soma dans les Brâhmaṇas, voy. S. Lévi. *Doctrine*, p, 169. — Le soma, plante annuelle, sacrifiée au printemps, nous semble avoir surtout servi originairement à un rite agraire (voy. Berg. *Rel. Véd.*, III, p. 8 et 9, n. 1) ; il est le « roi des plantes » dès le Ṛg veda, et l'Inde classique a plutôt développé ce thème : voy. Hilleb. *Ved. Myth.*, p. 390. — Une étude complète du sacrifice du *soma* n'est pas faite encore, on comprend dès lors que nous n'ayons tenté de rien appuyer par des textes, la matière étant ici infinie. — Quant aux interprétations naturalistes du mythe de Soma, nous ne pouvons les discuter toutes, nous les admettons d'ailleurs toutes, ne les trouvant nullement inconciliables.

(2) S. Lévi, p. 162. — Bergaigne, *Rel. Véd.*, III, 84, 85 ; 63 n° 1, etc. — Hillebr. *Viçvârûpa*, p. 53, etc.

dieu il y a toujours quelque affinité : à Apollon Karneios on offre des béliers, à Varuṇa de l'orge, etc. C'est par le semblable qu'on nourrit le semblable et la victime est la nourriture des dieux. Aussi le sacrifice a-t-il été rapidement considéré comme la condition même de l'existence divine. C'est lui qui fournit la matière immortelle dont vivent les dieux. Ainsi, non seulement c'est dans le sacrifice que quelques dieux prennent naissance, mais encore c'est par le sacrifice que tous entretiennent leur existence. Il a donc fini par apparaître comme leur essence, leur origine, leur créateur[1]. Il est aussi le créateur des choses ; car c'est en lui qu'est le principe de toute vie. Soma est à la fois le soleil et la lune au ciel, le nuage, l'éclair et la pluie dans l'atmosphère, le roi des plantes sur la terre ; or, dans le soma victime, toutes ces formes de Soma sont réunies. Il est le dépositaire de tous les principes nutritifs et fécondants de la nature. Il est, en même temps, nourriture des dieux et boisson enivrante des hommes, auteur de l'immortalité des uns et de la vie éphémère des autres. Toutes ces forces sont concentrées, créées et distribuées à nouveau par le sacrifice. Celui-ci est donc « le maître des êtres », Prajâpati. Il est le Puruṣa[2] du fameux hymne X, 90 du Ṛig Veda dont naissent les dieux, les rites, les hommes, les castes, le soleil, la lune, les plantes, le bétail ; il sera le Brahman de l'Inde classique. Toutes les théologies lui ont attribué cette puissance créatrice. Répandant et rassemblant tour à tour la divinité, il sème les êtres comme Jason et Cadmos sèment les dents du dragon d'où naissent les guerriers. De la mort il tire la vie. Les fleurs et les plantes poussent sur le cadavre d'Adonis ; des essaims d'abeilles s'envolent du corps du lion tué par Samson et du taureau d'Aristée.

Aussi la théologie emprunta-t-elle ses cosmogonies aux mythes sacrificiels. Elle expliqua la création, comme l'imagination populaire expliquait la vie annuelle de la nature, par un sacrifice. Pour cela, elle reporta le sacrifice du dieu à l'origine du monde[3].

Dans la cosmogonie assyrienne, le sang de Tiamat vaincu avait donné naissance aux êtres. La séparation des éléments

(1) Voy. Sylvain Lévi, *Doctrine*, chap. I et Préface.

(2) Berg. *Rel. Véd.*, I, p. 275. Voir la remarquable discussion de M. Ludwig, *Rig Veda*, III, p. 308.

(3) Stucken, *Astralymthen*, II, p. 97. *Talm. B. Gem.* à *Taanith*. 4. 2. Le monde repose sur le sacrifice célébré dans le temple.

du chaos était conçue comme le sacrifice ou le suicide du démiurge. M. Gunkel[1] a prouvé, croyons-nous, que la même conception se retrouvait dans les croyances populaires des Hébreux. Elle apparaît dans la mythologie du Nord. Elle est aussi à la base du culte mithriaque. Les bas-reliefs veulent montrer la vie qui sort du taureau sacrifié; déjà sa queue se termine par un bouquet d'épis. Dans l'Inde, enfin, la création continue des choses au moyen du rite finit même par devenir une création absolue, et *ex nihilo*. Au commencement rien n'était. Le Puruṣa désira. C'est par son suicide, par l'abandon de soi-même, par le renoncement à son corps, modèle, plus tard, du renoncement bouddhique, que le dieu fit l'existence des choses.

On peut supposer qu'à ce degré d'héroïsation du sacrifice, la périodicité subsista. Les retours offensifs du chaos et du mal requièrent sans cesse de nouveaux sacrifices, créateurs et rédempteurs. Ainsi transformé et, pour ainsi dire, sublimé, le sacrifice a été conservé par la théologie chrétienne[2]. Son efficacité a été simplement transportée du monde physique au monde moral. Le sacrifice rédempteur du dieu se perpétue dans la messe journalière. Nous ne prétendons pas rechercher comment s'est constitué le rituel chrétien du sacrifice, ni comment il se rattache aux rites antérieurs. Nous avons pourtant cru, pouvoir au cours de ce travail, rapprocher quelquefois les cérémonies du sacrifice chrétien de celles que nous avons étudiées. Qu'il nous suffise ici d'en rappeler simplement l'étonnante similitude et d'indiquer comment le développement de rites, si semblables à ceux du sacrifice agraire, a pu donner naissance à la conception du sacrifice, rédempteur et communiel, du dieu unique et transcendant. Le sacrifice chrétien est, à cet égard, un des plus instructifs que l'on puisse rencontrer dans l'histoire. Nos prêtres cherchent, par les mêmes procédés rituels, à peu près les mêmes effets que nos plus lointains ancêtres. Le mécanisme de la consécration de la messe catholique est, dans les lignes générales, le même que celui des sacrifices hindous. Il nous présente, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer, le rythme alternatif de l'expiation et de la communion. L'imagination chrétienne a bâti sur des plans antiques.

(1) *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.*

(2) V. Vogt, *Congrès international et d'archéologie préhistorique*, Bologne, 1871, p. 325. Cf. Lasaula, *Die Sühnopfer des Griechen*, etc., 1841.

VI

CONCLUSION

On voit mieux maintenant en quoi consiste selon nous l'unité du système sacrificiel. Elle ne vient pas, comme l'a cru Smith, de ce que toutes les sortes possibles de sacrifices sont sorties d'une forme primitive et simple. Un tel sacrifice n'existe pas. De tous les procédés sacrificiels, les plus généraux, les moins riches en éléments que nous ayons pu atteindre sont ceux de sacralisation et de désacralisation. Or, en réalité, dans tout sacrifice de désacralisation, si pur qu'il puisse être, nous trouvons toujours une sacralisation de la victime. Inversement, dans tout sacrifice de sacralisation, même le plus caractérisé, une désacralisation est nécessairement impliquée; car autrement les restes de la victime ne pourraient être utilisés. Ces deux éléments sont donc si étroitement interdépendants que l'un ne peut exister sans l'autre.

Mais, de plus, ces deux sortes de sacrifices ne sont encore que des types abstraits. Tout sacrifice a lieu dans des circonstances et en vue de fins déterminées; de la diversité des fins qui peuvent être ainsi poursuivies naissent des modalités diverses dont nous avons donné quelques exemples. Or, d'une part, il n'y a point de religion où ces modalités ne coexistent en plus ou moins grand nombre; tous les rituels sacrificiels que nous connaissons présentent déjà une grande complexité. De plus, il n'y a pas de rite particulier qui ne soit complexe en lui-même; car, ou bien il poursuit plusieurs buts à la fois, ou bien, pour en atteindre un seul, il met en mouvement plusieurs forces. Nous avons vu des sacrifices de désacralisation et même proprement expiatoires se compliquer de sacrifices communiels; mais on pourrait donner bien d'autres exemples de complication. Les Amazulu, pour avoir de la pluie, rassemblent un troupeau de bœufs noirs, en tuent un, le mangent en silence; puis brûlent les os hors du village; ce qui fait trois thèmes différents dans la même opération[1].

Dans le sacrifice animal hindou, cette complexité est encore plus accusée. Nous y avons trouvé des parts expiatoires attri-

(1) Callaway, *Religious system of the Amazulu.*, p. 59 cf. p. 92.

buées aux mauvais génies, des parts divines réservées, des parts de communion dont le sacrifiant jouissait, des parts sacerdotales que consommaient les prêtres. La victime sert également à des imprécations contre l'ennemi, à des divinations, à des vœux. Par un de ses aspects, le sacrifice ressortit aux cultes thériomorphiques, car on envoie l'âme de la bête rejoindre au ciel les archétypes des bêtes et y entretenir la perpétuité de l'espèce. C'est aussi un rite de consommation, car le sacrifiant qui a posé les feux ne peut manger de viande qu'après avoir fait un tel sacrifice, C'est enfin un sacrifice de rachat; car le sacrifiant est consacré, il est sous la prise de la divinité et il se rachète en se substituant la victime. Tout se mêle et se confond dans une même organisation qui, malgré cette diversité, ne laisse pas d'être harmonique. A plus forte raison en est-il ainsi d'un rite, à étendue immense, comme le sacrifice à Soma, où nous avons, outre tout ce qui précède, un cas réalisé de sacrifice du dieu. En un mot, de même que la cérémonie magique, de même que la prière, qui peut servir à la fois à une action de grâces, à un vœu, à une propitiation, le sacrifice peut remplir concurremment une grande variété de fonctions.

Mais si le sacrifice est si complexe, d'où peut lui venir son unité? C'est qu'au fond, sous la diversité des formes qu'il revêt, il est toujours fait d'un même procédé qui peut être employé pour les buts les plus différents. *Ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie.* Or, contrairement à ce que croyait Smith, la victime n'arrive pas nécessairement au sacrifice avec une nature religieuse, achevée et définie; c'est le sacrifice lui-même qui la lui confère. Il peut donc lui donner les vertus les plus diverses et, ainsi, la rendre apte à remplir les fonctions les plus variées, soit dans des rites différents soit pendant un même rite. Elle peut également transmettre un caractère sacré du monde religieux au monde profane ou inversement; elle est indifférente au sens du courant qui la traverse. On peut, en même temps, charger l'esprit qui s'est dégagé d'elle de porter un vœu jusqu'aux puissances célestes, se servir d'elle pour deviner l'avenir, se racheter de la colère divine en faisant aux dieux leurs parts, et enfin, jouir des chairs sacrées qui restent. D'un autre côté, une fois qu'elle est constituée, elle a, quoi qu'on fasse, une certaine

autonomie ; c'est un foyer d'énergie d'où se dégagent des effets qui dépassent le but étroit que le sacrifiant assigne au rite. On immole un animal pour racheter un *dîkṣita*; par un contrecoup immédiat, l'âme libérée s'en va alimenter la vie éternelle de l'espèce. Le sacrifice dépasse ainsi, naturellement, les buts étroits que les théologies les plus élémentaires lui assignent. C'est qu'il ne se compose pas seulement d'une série de gestes individuels. Le rite met en mouvement l'ensemble des choses sacrées auxquelles il s'adresse. Dès le début de ce travail, le sacrifice nous a apparu comme une ramification spéciale du système de la consécration.

Il n'y a pas lieu d'expliquer longuement pourquoi le profane entre ainsi en relations avec le divin; c'est qu'il y voit la source même de la vie. Il a donc tout intérêt à s'en rapprocher puisque c'est là que se trouvent les conditions mêmes de son existence. Mais d'où vient qu'il ne s'en rapproche qu'en en restant à distance? D'où vient qu'il ne communique avec le sacré qu'à travers un intermédiaire? Les effets destructifs du rite expliquent en partie cet étrange procédé. Si les forces religieuses sont le principe même des forces vitales, en elles-mêmes, elles sont de telle nature que le contact en est redoutable au vulgaire. Surtout quand elles atteignent un certain degré d'intensité, elles ne peuvent se concentrer dans un objet profane sans le détruire. Le sacrifiant, quelque besoin qu'il en ait, ne peut donc les aborder qu'avec la plus extrême prudence. Voilà pourquoi, entre elles et lui, il insère des intermédiaires dont le principal est la victime. S'il s'engageait jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait la mort et non la vie. La victime le remplace. Elle seule pénètre dans la sphère dangereuse du sacrifice, elle y succombe, et elle est là pour y succomber. Le sacrifiant reste à l'abri ; les dieux la prennent au lieu de le prendre. *Elle le rachète*. Moïse n'avait pas circoncis son fils : Iahwe vint « lutter » avec lui dans une hôtellerie. Moïse se mourait lorsque sa femme coupa violemment le prépuce de l'enfant et le jeta aux pieds de Iahwe en lui disant : « Tu m'es un époux de sang. » La destruction du prépuce a satisfait le dieu qui ne détruit plus Moïse racheté. Il n'y a pas de sacrifice où n'intervienne quelque idée de rachat.

Mais cette première explication n'est pas assez générale; car, dans le cas de l'offrande, la communication se fait également par un intermédiaire, et pourtant il n'y a pas destruc-

tion. C'est qu'une consécration trop forte a de graves inconvénients, alors même qu'elle n'est pas destructive. Tout ce qui est trop profondément engagé dans le domaine religieux est, par cela même, retiré du domaine profane. Plus un être est empreint de religiosité, plus il est chargé d'interdits qui l'isolent. La sainteté du Nazir le paralyse. D'un autre côté, tout ce qui entre en contact trop intime avec les choses sacrées prend leur nature et devient sacré comme elles. Or le sacrifice est fait par des profanes. L'action qu'il exerce sur les gens et sur les choses est destinée à les mettre en état de remplir leur rôle dans la vie temporelle. Les uns et les autres ne peuvent donc entrer utilement dans le sacrifice qu'à condition de pouvoir en sortir. Les rites de sortie servent en partie à ce but. Ils atténuent la consécration; mais, à eux seuls, ils ne pourraient l'atténuer assez si elle avait été trop intense. Il importe donc que le sacrifiant ou l'objet du sacrifice ne la reçoivent qu'amortie, c'est-à-dire d'une manière indirecte. C'est à quoi sert l'intermédiaire. Grâce à lui, les deux mondes en présence peuvent se pénétrer tout en restant distincts.

Ainsi s'explique un caractère très particulier du sacrifice religieux. Dans tout sacrifice, il y a un acte d'abnégation, puisque le sacrifiant se prive et donne. Même cette abnégation lui est souvent imposée comme un devoir. Car le sacrifice n'est pas toujours facultatif; les dieux l'exigent. On leur doit le culte, le service, comme dit le rituel hébreu; on leur doit leur part, comme disent les Hindous. — Mais cette abnégation et cette soumission ne sont pas sans un retour égoïste. Si le sacrifiant donne quelque chose de soi, il ne se donne pas; il se réserve prudemment. C'est que, s'il donne, c'est en partie pour recevoir. — Le sacrifice se présente donc sous un double aspect. C'est un acte utile et c'est une obligation. Le désintéressement s'y mêle à l'intérêt. Voilà pourquoi il a été si souvent conçu sous la forme d'un contrat. Au fond, il n'y a peut-être pas de sacrifice qui n'ait quelque chose de contractuel. Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte. Car les dieux, eux aussi, ont besoin des profanes. Si rien n'était réservé de la moisson, le dieu du blé mourrait; pour que Dionysos puisse renaître, il faut que, aux vendanges, le bouc de Dionysos soit sacrifié; c'est le *soma* que les hommes donnent à boire aux dieux qui fait leur force contre les démons. Pour que le sacré subsiste, il

faut qu'on lui fasse sa part, et c'est sur la part des profanes que se fait ce prélèvement. Cette ambiguïté est inhérente à la nature même du sacrifice. Elle tient, en effet, à la présence de l'intermédiaire, et nous savons que, sans intermédiaire, il n'y a pas de sacrifice. Parce que la victime est distincte du sacrifiant et du dieu, elle les sépare tout en les unissant; ils se rapprochent, mais sans se livrer tout entiers l'un à l'autre.

Il y a pourtant un cas d'où tout calcul égoïste est absent. C'est le sacrifice du dieu; car le dieu qui se sacrifie se donne sans retour. C'est que, cette fois, tout intermédiaire a disparu. Le dieu, qui est en même temps le sacrifiant, ne fait qu'un avec la victime et parfois même avec le sacrificateur. Tous les éléments divers qui entrent dans les sacrifices ordinaires rentrent ici les uns dans les autres et se confondent. Seulement, une telle confusion n'est possible que pour des êtres mythiques, c'est-à-dire idéaux. Voilà comment la conception d'un dieu se sacrifiant pour le monde a pu se produire et est devenue, même pour les peuples les plus civilisés, l'expression la plus haute et comme la limite idéale de l'abnégation sans partage.

Mais, de même que le sacrifice du dieu ne sort pas de la sphère imaginaire de la religion, de même on pourrait croire que le système tout entier n'est qu'un jeu d'images. Les pouvoirs auxquels s'adresse le fidèle qui sacrifie ses biens les plus précieux semblent n'être rien de positif. Qui ne croit pas, ne voit dans ces rites que de vaines et coûteuses illusions et s'étonne que toute l'humanité se soit acharnée à dissiper ses forces pour des dieux fantômatiques. Mais il y a peut-être de véritables réalités auxquelles il est possible de rattacher l'institution dans son intégralité. Les notions religieuses, parce qu'elles sont crues, sont; elles existent objectivement, comme faits sociaux. Les choses sacrées, par rapport auxquelles fonctionne le sacrifice sont des choses sociales. Et cela suffit pour expliquer le sacrifice. Pour que le sacrifice soit bien fondé, deux conditions sont nécessaires. Il faut d'abord qu'il y ait en dehors du sacrifiant des choses qui le fassent sortir de lui-même et auxquelles il doive ce qu'il sacrifie. Il faut ensuite que ces choses soient près de lui pour qu'il puisse entrer en rapport avec elles, y trouver la force et l'assurance dont il a besoin et retirer de leur contact le bénéfice qu'il attend de ses rites. Or, ce caractère de pénétration intime et de séparation, d'immanence et de transcendance est,

au plus haut degré, distinctif des choses sociales. Elles aussi existent à la fois, selon le point de vue auquel on se place, dans et hors l'individu. On comprend dès lors ce que peut être la fonction du sacrifice, abstraction faite des symboles par lesquels le croyant se l'exprime à lui-même. C'est une fonction sociale parce que le sacrifice se rapporte à des choses sociales.

D'une part, ce renoncement personnel des individus ou des groupes à leurs propriétés alimente les forces sociales. Non, sans doute, que la société ait besoin des choses qui sont la matière du sacrifice; tout se passe ici dans le monde des idées, et c'est d'énergies mentales et morales qu'il est question. Mais l'acte d'abnégation qui est impliqué dans tout sacrifice, en rappelant fréquemment aux consciences particulières la présence des forces collectives, entretient précisément leur existence idéale. Ces expiations et ces purifications générales, ces communions, ces sacralisations de groupes, ces créations de génies des villes donnent ou renouvellent périodiquement à la collectivité, représentée par ses dieux, ce caractère bon, fort, grave, terrible, qui est un des traits essentiels de toute personnalité sociale. — D'autre part, les individus trouvent à ce même acte leur avantage. Ils se confèrent, à eux et aux choses qui leur tiennent de près, la force sociale tout entière. Ils revêtent d'une autorité sociale leurs vœux, leurs serments, leurs mariages. Ils entourent, comme d'un cercle de sainteté qui les protège, les champs qu'ils ont labourés, les maisons qu'ils ont construites. En même temps, ils trouvent dans le sacrifice le moyen de rétablir les équilibres troublés : par l'expiation, ils se rachètent de la malédiction sociale, conséquence de la faute, et rentrent dans la communauté; par les prélèvements qu'ils font sur les choses dont la société a réservé l'usage, ils acquièrent le droit d'en jouir. La norme sociale est donc maintenue sans danger pour eux, sans diminution pour le groupe. Ainsi la fonction sociale du sacrifice est remplie, tant pour les individus que pour la collectivité. Et comme la société est faite non seulement d'hommes, mais de choses et d'événements, on entrevoit comment le sacrifice peut suivre et reproduire à la fois le rythme de la vie humaine et celui de la nature; comment il a pu devenir périodique à l'usage des phénomènes naturels, occasionnel comme les besoins momentanés des hommes, se plier enfin à mille fonctions.

Au reste, on a pu voir, chemin faisant, combien de croyances

et de pratiques sociales, qui ne sont pas proprement religieuses, se trouvent en rapports avec le sacrifice. Il a été successivement question du contrat, du rachat, de la peine, du don, de l'abnégation, des idées relatives à l'âme et à l'immortalité qui sont encore à la base de la morale commune. C'est dire de quelle importance est pour la sociologie la notion du sacrifice. Mais, dans ce travail, nous n'avions pas à la suivre dans son développement et à travers toutes ses ramifications. Nous nous sommes simplement donné pour tâche de chercher à la constituer.

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES

PREMIÈRE SECTION

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

Par MM. BOUGLÉ et PARODI

I. — MÉTHODOLOGIE

Des principales publications de méthodologie que nous avons retenues, deux seulement sont dues à des sociologues de profession, — MM. Tarde et Durkheim ; — les autres sont œuvres d'historiens, — MM. Seignobos, Langlois, Lamprecht, — ou de philosophes, — MM. Goblot et Darlu.

Nous essaierons, en groupant sous deux rubriques les résumés de ces livres ou articles, de mettre en lumière les rapports qui unissent la sociologie, d'une part à l'histoire, et d'autre part à la psychologie.

A. — *Sociologie et histoire.*

KARL LAMPRECHT. — **Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, Was ist Kulturgeschichte ?** (Tendances anciennes et nouvelles de la science de l'histoire.) 2 brochures, Gærtner, Berlin, 1896. — *Individualitæt, Idee und sozialpsychische Kraft in der Geschichte.* (Rôle des individualités, des idées et des forces sociales dans l'histoire.) *Jahrbücher de Conrad*, 1897, bd. XIII, p. 880-900. — H. Pirenne, dans la *Revue historique*, 1897, t. LXIV, p. 50-57 donne la biographie complète des articles auxquels Lamprecht répond.

On sait quelles vives polémiques a suscitées la *Deutsche Geschichte*. Il ne nous appartient pas d'examiner ici les cri-

tiques de détail que les disciples de Ranke (les *Jungrankianer*) ont pu adresser à telle partie de l'ouvrage de M. Lamprecht, mais de signaler les questions de méthodologie que le débat a soulevées.

C'est en effet par la nouveauté de sa méthode que M. L. paraît avoir irrité les uns, attiré les autres ; et cette méthode consiste précisément, dit M. Pirenne, « à considérer l'histoire du point de vue des sciences sociales ».

En fait, suivant M. L., la nécessité et la liberté, la régularité et l'accident se mêlent dans l'histoire. L'œuvre de la science historique, comme celle de toute science, devra être de dégager ce qu'il y a de régulier et de nécessaire dans le flux des événements. Or, parmi les actions humaines qui font la trame des événements historiques, s'il en est de singulières, de personnelles, qui ne s'expliquent que par le but que se proposait leur auteur, il est aussi des actions typiques, habituelles, pour l'exécution desquelles l'individu obéit, quasi machinalement, à l'influence du milieu ; si l'explication « finaliste », qui laisse toujours une place à la liberté, convient seule aux premières, une explication « causale », vraiment déterminante, peut s'appliquer aux secondes. Les vraies raisons de notre conduite se trouvent ainsi, souvent, dans un certain nombre de manières d'agir, de penser et de sentir qui s'imposent à nous, nous étant en quelque sorte extérieures.

Que l'on étudie en effet l'humanité « dans les masses » et non plus seulement dans les individus, on apercevra aisément l'existence propre de ces manières d'être. La statistique nous permettra de discerner des constantes sous les variables individuelles, et d'établir ainsi la réalité des « états sociaux ».

De plus, en observant l'ordre suivant lequel ces différents « états » se succèdent, nous déterminerons les phases de l'évolution collective. Chez les nations, par exemple (les plus importants, de beaucoup, de tous les groupements sociaux), on verra se succéder différentes phases de culture que la constitution de leur régime économique servira à caractériser. En ce sens, il sera permis de dire, suivant qu'elles sont parvenues à telle phase ou à telle autre, que les nations sont vieilles ou qu'elles sont jeunes, comme les individus. En ce sens, comme les individus, elles vivent, et l'on comprend que l'initiative individuelle doive être singulièrement limitée par leur état général. La liberté, même des grands hommes, se heurte aux nécessités des évolutions nationales.

Et sans doute les lois « statistiques » ou « biologiques », par lesquelles on détermine les états sociaux et établit leurs rapports, ne sont pas de véritables explications. Elles nous permettent seulement de supposer, sous les relations empiriques qu'elles constatent, des relations vraiment causales. Le secret des évolutions nationales est dans le jeu des « forces psycho-sociales élémentaires ». C'est dire que l'histoire, pour devenir vraiment explicative, a besoin de la psychologie. M. L. tombe ici d'accord avec les nombreux philosophes allemands ou français, qui pensent que la psychologie doit être aux sciences de l'histoire ce que la mécanique est aux sciences de la nature. Mais il a soin de noter qu'une psychologie tout individuelle, ouverte à la finalité et à la liberté, serait insuffisante ; c'est d'une psychologie proprement sociale qu'il attend la détermination des éléments qui introduisent dans l'histoire humaine une part de régularité et de nécessité.

Avec une pareille méthode, vous faites une histoire « matérialiste » et une histoire « collectiviste ». Tels sont les deux reproches que les *Iungrankianer* lancent à M. L.

C'est la grande place que M. L. a faite, dans son histoire d'Allemagne, au facteur économique, qui lui vaut l'épithète de matérialiste. Il la repousse en faisant remarquer justement que les phénomènes économiques sont, en leur fond, aussi bien que les autres phénomènes sociaux, des phénomènes psychologiques, qu'on a donc tort de les opposer, comme « matériels » et bas, aux formes plus élevées de la vie sociale, qu'au surplus, si leur efficacité a d'abord été mise en relief, c'est qu'ils sont en effet plus faciles à étudier que les autres, mais que bientôt, jusque dans l'évolution du droit comme dans celle de l'art et de la science, on reconnaîtra sans doute, par le progrès des sciences sociales, l'empire de lois générales. Ce n'est pas par leurs conceptions générales, matérialiste ou idéaliste, que les historiens doivent être distingués, ajoute M. L., mais seulement par leur méthode : s'il combat « l'idéalisme » de Ranke ou de Humboldt, c'est qu'en effet leurs postulats mystiques sont contraires à l'avancement proprement scientifique de l'histoire.

C'est pour la même raison qu'il limite leur individualisme. Il ne nie pas *a priori* l'effet des initiatives individuelles, mais il rétrécit leur sphère d'influence. On a exagéré jusqu'ici, sans doute par souci esthétique et aussi parce que l'on s'occu-

pait surtout de l'histoire *politique*, qui est en effet plus que toutes les autres une histoire de personnes, la part de la personnalité. Une histoire qui veut être complète et scientifique devra naturellement donner le premier rôle à la société.

M. L. se rencontre ici avec M. Monod : « On est trop habitué en histoire, écrivait M. Monod dans la *Revue historique*, à s'attacher surtout aux manifestations brillantes, retentissantes et éphémères de l'activité humaine, grands événements ou grands hommes, au lieu d'insister sur les grands et lents mouvements des institutions, des conditions économiques ou sociales, qui sont la partie vraiment intéressante et permanente de l'évolution humaine, celle qui peut être analysée avec quelque certitude et, dans une certaine mesure, ramenée à des lois. Les événements et les personnages vraiment importants le sont surtout comme des signes et des symboles des divers moments de cette évolution ; mais la plupart des *faits* dits *historiques* ne sont à la véritable histoire humaine que ce que sont, au mouvement constant et profond des marées, les vagues qui s'élèvent à la surface de la mer, se colorent un instant de tous les feux de la lumière, puis se brisent sur la grève sans rien laisser d'elles-mêmes. »

Ces réflexions ne permettent-elles pas d'espérer qu'entre l'histoire et les sciences sociales le rapprochement, auquel veut travailler l'*Année sociologique*, se fera de plus en plus intime? La polémique de M. L, si elle ne tire pas au clair toutes les idées qu'elle fait entrevoir, aura eu du moins le mérite d'attirer l'attention sur le profit qui peut résulter, et pour l'une et pour l'autre, du commerce de l'histoire avec la sociologie.

C. B.

LANGLOIS et SEIGNOBOS. — **Introduction aux Études historiques**. Hachette, 1898, 1 vol. 308 p.

La première partie de cet ouvrage, très claire, précise et méthodique, n'intéresse pas directement la sociologie ; elle traite de la recherche des documents, de la critique externe (critique de restitution, critique de provenance), de la critique interne (critique d'interprétation, critique de sincérité et d'exactitude), et aboutit à la « détermination des faits particuliers ». Mais la seconde partie, consacrée aux « opérations

synthétiques » en histoire, enveloppe le problème de sa nature scientifique et de ses rapports avec la sociologie. L'auteur (M. Seignobos) commence par mettre en lumière le caractère propre de l'histoire par opposition aux autres sciences : elle se fonde sur une connaissance indirecte des faits et consiste à construire, d'après les traces du passé, mais en même temps par analogie avec le présent, certaines images de ce qui s'est produit autrefois ; de là tout ce qu'il y a de nécessairement limité et incertain dans l'œuvre historique. Il faut ensuite « grouper les faits », de manière à retracer, soit leurs relations de coexistence, soit leur évolution ; puis intervient le « raisonnement constructif », qui, tantôt négatif, conclut du silence des documents sur un fait à la négation de ce fait, et tantôt positif, conclut de la présence ou de l'absence attestée d'un fait à la présence ou à l'absence non attestée d'un autre fait. Ces opérations analysées, l'auteur en vient à la construction de ce qu'il appelle des « formules générales », qui lui apparaissent comme le résultat dernier et le plus haut de l'œuvre historique : l'histoire, pas plus que les autres sciences, ne peut, en effet, « se contenter de l'accumulation indéfinie de faits particuliers » ; elle doit « élaborer les faits bruts ». Ces formules sont d'abord des *formules descriptives*, indiquant, pour les événements particuliers, les traits caractéristiques seuls, et, pour les faits généraux (habitudes, institutions), en déterminant le caractère, l'étendue, la durée et l'évolution ; ce sont les histoires spéciales (histoires des langues, des littératures, des religions, etc.) qui ont abouti les premières à des formules méthodiques de ce genre. Enfin, à l'aide des formules descriptives de chacun des petits groupes de faits, il reste à essayer de constituer des *formules d'ensemble*, qui « condensent le caractère général de tout un ordre de faits, une langue, une religion, un événement complexe » (comme l'Invasion ou la Réforme) (p. 244). Quant à l'explication même des événements, soit dans leur « consensus », soit dans leur succession, il faut se garder d'y faire intervenir des hypothèses théologiques ou métaphysiques, comme celle du progrès par exemple. Aussi, si les histoires spéciales sont arrivées, parce qu'elles procèdent par abstraction, à expliquer certains faits par des espèces de lois empiriques fondées sur l'observation et la comparaison, l'histoire proprement dite, qui est une science concrète, portant sur des évolutions complexes et réelles, doit renoncer à y parvenir par aucune méthode directe

dès qu'il ne s'agit plus d'événements particuliers. Pour les ensembles de faits, l'auteur semble admettre qu'on n'en pourrait déterminer les causes que par déduction, à l'aide des sciences qui étudient l'homme présent et ses conditions nécessaires d'existence matérielle ou morale, les sciences sociales d'une part et même les sciences anthropologiques de l'autre. « La dernière question de l'histoire reste insoluble par les procédés historiques » (p. 255). Le volume se termine par l'étude des procédés « d'exposition » historique.

Très nettes au point de vue de la description des méthodes, ces pages laissent assez équivoque la relation de l'histoire aux sciences sociales, et la nature même de son caractère scientifique. D'une part, M. Seignobos semble, bien gratuitement, enfermer les sciences sociales dans l'étude des phénomènes actuels (p. 193, 253) ; d'autre part, l'histoire est pour lui une discipline indépendante, une science en elle-même et par elle-même. Or, il reconnaît lui-même que, « si on retire (à des faits historiques) la mention du temps et du lieu où ils se sont produits, ils perdent le caractère historique » (p. 183) ; et que « c'est l'objet propre de l'histoire d'étudier les différences » (p. 193). Comme il n'y a de science que du général, dans quelle mesure l'histoire peut-elle encore, après cela, être appelée une science ? Les « formules d'ensemble » elles-mêmes, n'étant que la condensation de formules descriptives, restent descriptives encore, c'est-à-dire encore particulières. Il y a ici, en effet, une équivoque que favorise l'emploi du mot « général » dans la langue courante; c'est tantôt l'ensemble des caractères communs et tantôt l'ensemble des caractères essentiels ; la « formule d'ensemble » de la Réforme ne sera pas vraiment générale, et par suite scientifique, mais seulement *collective ;* ce sera une somme d'événements caractéristiques, non une loi de ces événements. L'histoire reste ainsi particulière, même lorsqu'elle étudie des institutions ou des mœurs ; si elle n'est pas un récit, elle est un tableau, mais jamais à elle seule ne détermine des causes générales ou ne formule des lois.

C'est que l'histoire n'est sans doute que le travail préparatoire et préalable à la constitution de la science des actions humaines ; elle est moins une science indépendante qu'une connaissance méthodique et critique ; c'est le répertoire d'événements particuliers où doivent puiser à chaque instant les sciences sociales, le recueil d'observations et d'expériences

que, seules, celles-ci peuvent utiliser et interpréter scientifiquement. De là l'union étroite et essentielle de l'histoire et de la sociologie ; elles ne font une science complète qu'en s'associant ; elles sont peut-être logiquement inséparables, et séparées seulement en fait par les nécessités de la division du travail et les difficultés, très grandes ici, de la détermination des événements, qui correspond au travail d'observation dans les autres sciences. Voilà pourquoi ce que M. Seignobos appelle les histoires spéciales et qui sont déjà, ou presque, des sciences sociales parce qu'elles trouvent dans les faits historiques leur matière plutôt que leur point d'arrivée, sont parvenues seules, de l'aveu de l'auteur, à énoncer des lois, empiriques encore dans une large mesure, mais en quelque mesure aussi vraiment explicatives. Si l'on conserve au mot *histoire* le sens, à la fois traditionnel et nécessaire, de détermination des faits particuliers, on pourrait peut-être reprendre, en l'élargissant, la conclusion de M. Seignobos, et dire que « *toutes* les questions que pose l'histoire restent insolubles par les procédés historiques ».

D. P.

DARLU. — **Sur l'état actuel et la méthode des sciences sociales.** Dans la *Revue Pédagogique*, mai 1898, p. 392-415.

Dans ce discours, prononcé à la séance générale du dernier congrès des sociétés savantes, M. D. définit, avec une rare netteté, le rapport des sciences sociales à l'histoire.

« L'histoire décrit les événements concrets qui se sont produits un certain jour en un certain endroit, et qui, dépouillés de ce caractère local, cesseraient d'être des faits historiques : une bataille, un traité, le vote d'une constitution, la rédaction d'un code, un partage de terres, une vente de communaux. La science sociale conçoit, à propos de ces événements, des phénomènes généraux de nature à se reproduire : l'ardeur guerrière des peuples pauvres, la forme ou la sanction des traités, les caractères de tel genre de constitution, la production comparée de la grande et de la petite propriété, le rapport, dans un système d'institutions juridiques, du statut personnel et du statut réel. » (P. 396, 397.) L'histoire fait revivre ; les sciences sociales expliquent.

Il est vrai que l'histoire vise déjà à expliquer les faits, mais à sa manière. Le plus souvent, elle se contente de les

rapporter, comme à leurs causes, à des volontés humaines, devant le mystère desquelles elle s'arrête et s'incline. La trame des événements historiques apparaît, de ce point de vue, comme inextricable, traversée de contingences qu'il est impossible de réduire à des lois. Parfois aussi l'histoire cherche une explication des faits dans des causes plus générales que les volontés individuelles ; elle distingue les événements principaux des secondaires, l'essentiel de l'accidentel. Mais ici même, elle ne peut arriver à des lois parce qu'elle reste enfermée dans le concret.

Pour découvrir des relations constantes, il faut analyser le réel, il faut abstraire. Les sciences sociales ne doivent pas se perdre dans l'histoire comme les fleuves dans la mer. Elles tendent, au contraire, à s'en dégager, en dissociant, pour définir leurs effets naturels, les éléments brassés et mélangés par le flux historique. Et sans doute, parce que les sciences sociales ne peuvent user des deux principaux instruments de la science, l'expérimentation et le calcul, leur progrès est comme entravé. Elles n'en sont pas moins capables, si elles usent méthodiquement, et de la méthode comparative et de la déduction abstraite vérifiée par l'expérience, de formuler des prévisions, au moins partielles, — de déterminer, sinon des résultats effectifs, au moins des tendances (p. 399).

Mais quel sera le point de départ de leurs déductions ? A quelle idée directrice doivent-elles se fier ? — M. D. rappelle que, sur cette question, la sociologie paraît avoir accompli une évolution décisive. On a conçu d'abord la société comme un être réel organisé, dont les individus seraient les membres; c'est sur les relations des individus que l'on fait aujourd'hui reposer tout son être. Les sciences sociales ont passé de la « période biologique » à la « période psychologique ». L'idée spiritualiste a triomphé de l'idée naturaliste. — M. D. rassemble nombre de citations qui prouvent qu'en effet on s'accorde aujourd'hui à chercher dans les lois psychologiques le fondement des lois sociales (p. 406). Mais il a soin de noter que cet appel à la psychologie n'exclut nullement l'étude des phénomènes spécifiques qui résultent de la réunion des individus. « L'idée spiritualiste ne conduit pas nécessairement à l'individualisme; elle peut faire une part à la réalité de la vie sociale. » — En un mot, sans perdre de vue le caractère historique, ni le caractère proprement social

des phénomènes qu'elle étudie, la sociologie peut être *abstraite* et *psychologique*.

Peut-elle aussi, comme nous le voudrions, rester *théorique?* — Sur ce point, la pensée de M. D. paraît moins arrêtée. Il constate que l'évolution humaine, par la conscience même qu'en prend l'humanité, est susceptible de déviations impossibles à prévoir. En matière de relations sociales, l'art, par cela même qu'il met à profit les lois déterminées par la science, « change sans cesse la matière de la science et s'oppose à son achèvement ». (P. 414.) En ce sens, la science sociale restera toujours subordonnée à la morale. — M. D. reconnaît pourtant que les visées de l'une et de l'autre doivent être soigneusement séparées. Autre chose est expliquer le réel, autre chose spéculer sur l'idéal. La confusion du point de vue des causes et du point de vue des fins embrouille les idées sociologiques. Pour se dégager de la morale comme de l'histoire, les sociologues ne doivent pas se lasser, pourrions-nous dire, de « distinguer ».

C. B.

B. — *Sociologie et psychologie.*

G. TARDE. — **Les lois sociales.** (*Esquisse d'une sociologie*), 165 pages. Paris, Alcan, 1898.

M. T. ne se contente pas de résumer, dans ce nouveau livre, les idées que les *Lois de l'Imitation*, l'*Opposition universelle* et la *Logique sociale* nous ont rendues familières : il les systématise, et justifie son système par des considérations méthodologiques sur la fin, les procédés, le progrès de la science en général.

Toutes les sciences, suivant M. T., recherchent, chacune dans son domaine propre, comment les phénomènes se reproduisent, se détruisent et se créent. C'est dire qu'elles veulent établir, non pas précisément les causes, mais les lois de la *répétition*, de l'*opposition*, de l'*adaptation* des phénomènes. — Mais quelle marche suivent-elles dans la découverte progressive de ces lois ? — Elles vont, nous dit M. T., du grand au petit, du superficiel au profond, de l'extérieur à l'intime — des répétitions, oppositions, adaptations de grandes masses aux répétitions, oppositions, adaptations d'éléments infinitésimaux et en nombre infini.

Ainsi, à l'apparence d'une énorme et unique rotation du ciel tout entier, l'astronomie a substitué la réalité d'une multitude innombrable de petites rotations différentes : la loi de Newton a présenté toutes les périodicités de mouvement, quelles qu'elles soient, comme la répétition incessante et continue d'un fait toujours identique, et qui est l'attraction même (p. 18). En biologie, la théorie cellulaire assimile les organismes, non plus par leurs grands caractères extérieurs et superficiels, mais par leurs éléments intimes, qui répètent indéfiniment les modes de nutrition et d'activité, de croissance et de prolifération, dont ils ont reçu le dépôt en héritage. — De même, les grandes oppositions superficielles entre le céleste et le terrestre, l'eau et le feu, n'ont plus cours : on s'aperçoit que les oppositions réelles sont élémentaires, qu'il faut les chercher dans les actions et réactions des molécules, dans le rythme de leurs vibrations (p. 60). On n'oppose plus, d'une manière vague, la maladie et la santé, l'animalité et la végétation, mais d'une manière précise, l'oxydation et la désoxydation des éléments anatomiques (p. 65). — Enfin les illusions géocentriques et anthropocentriques, qui supposaient tout le ciel « adapté » à la terre, toute la nature à l'homme, s'évanouissent devant la découverte des petites adaptations internes qui font la vie universelle. Ce n'est pas dans les grands ensembles, mais plutôt dans les détails que le savant admire justement la finalité. « Chaque organisme, et dans chaque organisme chaque cellule, et dans chaque cellule, peut-être, chaque élément cellulaire, a sa petite providence à soi et en soi. » (P. 122.) — Qu'il s'agisse donc d'opposition, de répétition ou d'adaptation, c'est par de petits faits particuliers, en nombre infini, que les sciences de la nature expliquent ses grands mouvements.

Ainsi, la sociologie ne s'achèvera que lorsqu'elle aura ramené les grandes apparences historiques aux faits sociaux élémentaires. Elle aussi a débuté par des assimilations hâtives, des oppositions superficielles, des adaptations illusoires. La philosophie de l'histoire faisait converger vers un seul point tous les événements connus : il semblait, suivant elle, que le progrès des sociétés n'eût d'autre but que de hâter le règne, ici du catholicisme, là du positivisme (p. 123). Elle se plaisait aux antithèses grandioses : entre l'Orient infini et la Grèce finie, entre l'immobilité asiatique et la progressivité européenne (p. 67). Elle se fiait enfin aux analogies larges et

superficielles : la croyance au parallélisme rigoureux de toutes les évolutions sociales, la doctrine des *ricorsi*, l'assimilation des sociétés aux organismes en sont les preuves (p. 25-30). Pour atteindre une explication véritable de la constitution et de l'évolution des sociétés, il fallait descendre du « gros » au « détail », des masses aux individus.

Comment s'expliquent en effet les majestueuses assimilations sociales, sinon par l'influence qu'exerce un individu sur un autre ? Pour comprendre les larges mouvements économiques ou linguistiques, juridiques ou religieux qui sont l'expression de la hausse ou de la baisse des croyances et des tendances collectives, il faut en revenir au « couple social élémentaire » : l'action spirituelle d'une personne sur l'autre, l'imitation de celle-là par celle-ci, voilà l'élément unique et nécessaire de la vie sociale : répétez-le indéfiniment, et vous tenez le secret des plus profondes variations des groupements les plus amples. — De même, si vous voulez comprendre l'extension des guerres, des concurrences, des discussions, représentez-vous, en la répétant, la lutte élémentaire de deux individus, ou mieux, dans un même individu, la lutte de deux partis. Les oppositions extérieures ne sont en effet rendues possibles que parce qu'il y a ou peut y avoir des oppositions internes (p. 77) ; si les individus sont capables de lutter, c'est que l'individu est capable d'hésiter. C'est donc jusqu'au siège de ces hésitations, propagées par l'imitation, que la sociologie doit remonter : les entrechocs initiaux, causes des collisions générales, se cachent au fond des consciences personnelles. — De même, c'est au fond des consciences personnelles que se combinent et s'adaptent les idées fécondes, génératrices des grandes adaptations sociales. Pour découvrir l'adaptation sociale vraiment élémentaire, n'imaginez pas seulement deux hommes, dont l'un répond à l'autre : imaginez, chez un même homme, deux idées dont l'une répond à l'autre (p. 128) : « l'invention est une harmonie d'idées qui est la mère de toutes les harmonies des hommes. » (P. 129.) Pour que plusieurs individus se divisent le travail social, il faut d'abord qu'un individu ait conçu l'idée de cette division. Additionnez ces idées heureuses, les trouvailles, non pas seulement des génies, mais de tout le monde, et vous avez la clef de l'organisation progressive des langues, des religions, des sciences, de l'industrie. — La sociologie, suivant en cela l'exemple des autres sciences,

trouve donc la cause dernière des harmonies, comme des luttes, comme des assimilations sociales, dans la répétition d'un nombre infini d'actions infinitésimales, internes, individuelles; son progrès consiste bien à passer de la masse à l'élément, du grand au petit.

Mais, dira-t-on, le progrès social ne consiste-t-il pas à aller du petit au grand? Au lieu de petits groupes très différents, ce sont d'immenses groupes assimilés que l'histoire moderne nous présente : langues, dogmes, codes étendent chaque jour leur sphère d'influence (p. 101). Les guerres de leur côté, en même temps qu'elles se raréfient, s'amplifient : elles mettent aux prises des nations-colosses, comme la concurrence met aux prises les géants de l'industrie (p. 88, 96). Les inventions enfin, en même temps qu'elles s'imposent à un plus grand nombre d'individus, synthétisent un nombre plus grand d'idées ou d'actions (p. 131, 138). — Il est vrai, dans tous les ordres de phénomènes sociaux, l'extension est de règle; l'imitation ouvre un champ infini à toute invention, et l'opposition n'a d'autre but que de susciter des adaptations incessamment élargies. Mais cela prouve seulement que l'évolution de la connaissance doit être, ici comme partout, l'inverse de l'évolution de la réalité (p. 88); la pensée sociologique, miroir renversé de la réalité sociale, doit partir des ensembles pour retrouver par l'analyse les faits élémentaires qui les expliquent; elle ne peut s'arrêter qu'à l'individuel, point d'origine de toutes ces ondes universelles.

Croira-t-on d'ailleurs que leur universalité doive avoir pour résultat final l'effacement de toute individualité? — A vrai dire, l'uniformité complète, parfaite, vers laquelle il semble que la répétition et l'adaptation tendent en triomphant de l'opposition, serait la mort du monde; elle ne peut en être le but. Il faut remarquer que « du sein des répétitions précises, des oppositions nettes, des harmonies étroites, éclosent les échantillons les plus caractérisés de la diversité, du pittoresque, du désordre universel, à savoir les physionomies individuelles » (p. 155). Les « nuances » pourraient bien être, ainsi, les vraies raisons d'être du monde. « Les originalités sous-phénoménales des choses travaillent non à s'effacer, mais à s'épanouir, à éclater en haut » (p. 164). En ce sens, l'individuel n'est pas seulement au point d'origine, il est au point d'arrivée de l'universel. L'individu est donc l'alpha et l'oméga de ce système.

Est-il vrai qu'il satisfasse par là même aux exigences de la science en même temps qu'à celles de l'art? Dans cet effort ingénieux et puissant pour expliquer tout le social par la pure et simple réédition de l'individuel, M. T. s'autorise-t-il à bon droit de l'exemple des sciences antérieurement constituées? Admettrait-on sans équivoque qu'elles nous enseignent à rechercher toujours, dans le « petit », les raisons d'être du « grand »? La petitesse n'a jamais conféré, par elle-même, de valeur explicative. Si les sciences physiques et naturelles remontent des phénomènes sensibles aux éléments de la matière, c'est que ceux-ci, grâce aux caractères qu'on leur attribue, se prêtent à des constructions intelligibles. Or ces caractères sont-ils les mêmes que ceux que M. T. reconnaît, en matière sociale, à l'individuel? Bien loin de là : c'est de la « qualité » propre à l'individu, c'est de son « originalité », exprimée par l'invention et banalisée par l'imitation, que la sociologie de M. T. a besoin pour expliquer les grands changements sociaux. Ce que les sciences physiques demandent, au contraire, aux éléments derniers de la nature, c'est, pourrait-on dire, l'absence même de qualité, c'est la simplicité, c'est l'homogénéité, c'est tout ce qui leur permet enfin d'être matière à calculs, à formules, à constructions rationnelles. De « l'élément » de M. T. riche en virtualités personnelles, gros de variations imprévisibles, et capable de bonds qui déroutent, à cet élément des physiciens, il y a toute la distance qui sépare la qualité de la quantité, l'art de la science. L'exemple des sciences constituées, qui se sont précisément constituées en éliminant toute individualité de leurs fondements, justifie donc difficilement cette sociologie ultra-individualiste.

Croit-on d'ailleurs que, parce qu'elles tendent à remonter, pour expliquer les ensembles, jusqu'à leurs éléments, les sciences oublient ce qui, dans les effets totaux, est dû à la disposition de ces éléments mêmes, à la nature de leurs rapports, aux modes de leur association? M. T. assimile sa théorie à la théorie cellulaire. Mais celle-ci a-t-elle consisté à expliquer le tout des organismes par l'addition d'actions purement individuelles? Les phénomènes proprement biologiques restent ceux qui, irréductibles à la seule opération des éléments physico-chimiques considérés à part, ne s'expliquent que par la mise en rapport, par le contact, par le concert de ces éléments. La chimie elle-même n'est-elle pas obligée, pour expliquer les propriétés spécifiques du corps qu'elle

analyse, de tenir compte non plus seulement du nombre des atomes ou des molécules, mais de la façon dont ils sont rangés, distribués, organisés ? C'est donc que, dès le monde physique, à côté des effets propres à la nature des éléments, l'arrangement, la distribution, l'organisation produisent leurs effets propres ; comment dès lors n'en produiraient-ils pas dans le monde social ? Il appartiendrait à la sociologie *stricto sensu* de définir et de classer ces effets, de montrer comment ils varient quand varient les formes de l'association, d'énumérer leurs conséquences et leurs causes. L'exemple des sciences mêmes que M. T. invoque nous autorise à penser que les sciences sociales doivent tenir compte des propriétés du tout autant et plus que des propriétés des éléments ; et que peut-être la sociologie proprement dite commence où finit la psychologie toute individuelle des *Lois sociales*.

C. B.

E. DURKHEIM. — **Représentations individuelles et représentations collectives.** *Revue de Métaphysique*, mai 1898, p. 273-302. (Discuté par M. Goblot, dans la *Revue philosophique* de décembre 98.)

Entre la sociologie de M. Tarde et celle de M. Durkheim, il y a, on le sait, une sorte d'antithèse. Elle s'explique par la divergence de leurs idées sur la science en général, sa fin et ses procédés.

En effet, tandis que, pour M. Tarde, le progrès scientifique consiste à aller du « grand au petit », de l'ensemble complexe à l'élément représentable, c'est, pour M. Durkheim, un reste de la « vieille métaphysique matérialiste » que la prétention d'expliquer le complexe par le simple, le supérieur par l'inférieur, le tout par la partie (p. 298). Il faut expliquer les phénomènes qui se produisent dans le tout par les propriétés caractéristiques du tout, fussent-elles irreprésentables à l'imagination. Si l'on voulait à toute force résorber dans leurs éléments tous les phénomènes complexes, il faudrait dire alors que les propriétés de la vie résident dans les particules d'oxygène, d'hydrogène, de carbone et d'azote qui composent le protoplasma vivant ? Conception impossible : les propriétés caractéristiques de la vie ne sauraient se retrouver chez tous ces éléments non vivants, puisqu'ils sont de

différentes espèces; ni se diviser pour s'incarner chacune dans un groupe différent d'atomes, puisque la vie est une. Ce n'est donc pas la bien fonder que de la disperser entre les forces élémentaires dont elle est la résultante. Pourquoi, dès lors, en serait-il autrement des faits sociaux par rapport aux individus?

Mais les analogies psychologiques nous seront plus instructives encore que les analogies biologiques : le social est plus près du mental que de l'organique. « La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations ». (P. 274.) La spécificité de la psychologie nous aidera à comprendre celle de la sociologie.

On repousse ordinairement la théorie épiphénoméniste de la vie psychologique, et avec raison : elle est, prise à la lettre, contradictoire dans les termes. Mais on oublie parfois toutes les conséquences qu'il faut accepter en la repoussant. Par une analyse des conditions de la mémoire, que la permanence d'ébranlements nerveux ne saurait suffire à expliquer (p. 276-281), et du mécanisme propre à l'association par ressemblance, qu'on essaie en vain de réduire à l'association par contiguïté (p. 281-288), M. D. prouve la nécessité d'admettre la persistance des représentations en tant que représentations, indépendamment des cellules cérébrales auxquelles on se figure chacune d'elles comme matériellement attachée. Que ces représentations soient ou non dans la conscience, saisies directement ou non par le sens intime, il n'en est pas moins sûr qu'elles ont une réalité et une efficacité propres (p. 292) : il est impossible de les décomposer pour localiser leurs éléments dans telle ou telle molécule déterminée, comme il est impossible de réduire les lois de leurs combinaisons aux lois du mouvement de la matière nerveuse. Et sans doute chacune d'elles a pour conditions les modifications matérielles d'un certain nombre de cellules; mais elle résulte d'une synthèse nouvelle, *sui generis*, où ces modifications entrent comme éléments. En ce sens, on peut dire que les idées ne sont pas prisonnières des cellules : elles débordent chacune d'elles, puisqu'elles ne peuvent exister que dans le tout formé par leur réunion (p. 296). Elles leur sont donc *extérieures*, dans une certaine mesure, comme elles en sont, dans une certaine mesure, *indépendantes*. Par là s'explique la légitimité d'une psychologie proprement dite, distincte de la physiologie.

Or ce qui est dit du rapport des faits psychologiques avec leurs éléments matériels peut être dit du rapport des faits sociaux avec leurs éléments individuels.

Comme la pensée individuelle a pour substrat l'ensemble des cellules, la société a pour substrat l'ensemble des individus associés; mais, de même que les représentations, ne dérivant pas directement d'un certain état des cellules, résultent d'une synthèse originale de leurs actions et réactions, ainsi on dira que les faits sociaux ne sont pas directement produits par les consciences individuelles; s'ils s'imposent à l'individu et le contraignent, c'est qu'en effet ils le débordent (p. 294). C'est seulement dans et par la réunion de ces consciences élémentaires que peuvent s'opérer ces synthèses originales dont sont faites les représentations collectives. La matière première de toute conscience sociale dépend donc du nombre et de la disposition des éléments individuels mis en contact, mais, de ce contact même, des idées *sui generis* se dégagent, et qui sont capables, une fois dégagées, de se combiner à leur tour suivant des lois propres (p. 299). En un mot, pas plus que la représentation individuelle ne doit être tenue pour un épiphénomène de la vie physique, la société ne doit être tenue pour un épiphénomène de la vie individuelle. Et si par psychologie nous entendons psychologie individuelle, il ne faut plus dire que la sociologie ne doit être qu'une psychologie appliquée. Les attributs constitutifs de la vie psychique se retrouvent, il est vrai, dans la vie sociale, mais « élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau ». De même donc qu'entre l'idéologie des introspectionnistes et la physiologie des psycho-physiciens un naturalisme psychologique se constitue qui se fonde sur la spécificité des faits psychiques, ainsi, entre l'idéologie des psycho-sociologues et le matérialisme de la socio-anthropologie, un naturalisme sociologique doit trouver place, « qui voie dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques, et qui entreprenne d'en rendre compte en respectant religieusement leur spécificité ».

Cet article contribuera sans doute à dissiper un certain nombre d'équivoques auxquelles les précédentes publications méthodologiques de M. D. avaient donné lieu. Il sera acquis que, lorsque M. D. parle de l'*extériorité* des faits sociaux, il n'entend nullement les réaliser sous les espèces

d'on ne sait quelles substances, et les classer parmi les choses matérielles. De même lorsqu'il parle de leur *indépendance*, il ne prétend pas que les faits sociaux évoluent tout seuls, sans que les consciences individuelles et leurs représentations entrent pour rien dans les conditions de cette évolution. Le naturalisme sociologique de M. D. serait plutôt « hyperspiritualiste » que matérialiste (p. 502). Il n'exclut pas toute psychologie de la sociologie; il prouve seulement que, puisque les représentations dont est faite la vie sociale sont des synthèses originales des représentations individuelles, c'est par une psychologie spéciale, proprement collective, que la science en doit être constituée.

C. B.

E. GOBLOT. — **Essai sur la classification des sciences.** 296 pages. Paris, Alcan, 1898.

Dans cet « essai » général, les questions de méthodologie sociologique n'apparaissent pas d'une manière accidentelle, comme accessoires. C'est pour mieux définir la position systématique de la sociologie que l'auteur a cru bon de s'élever à une conception de l'ensemble des sciences, de leurs méthodes et de leurs concepts (p. 2).

Suivant M. G., ce n'est pas par les méthodes que les sciences se différencient : il faut retrouver, sous la « dualité logique », l'unité de la tendance scientifique. Toute science vraie tend à devenir, par tous les moyens, abstraite et déductive. Si les sciences mathématiques ont commencé par être, en un sens, expérimentales, les sciences expérimentales finiront par être, à leur tour, idéales. A côté de la description géographique ou historique des faits quels qu'ils soient, des théories doivent se constituer qui, partant d'un concept une fois posé, en déduisent les conditions abstraites, universelles et nécessaires, de ces faits mêmes.

Seulement ces concepts premiers diffèrent avec les différents ordres de sciences. Il est impossible, en ce sens, de constituer une science unique de l'univers qui déduirait d'une seule idée toutes ses conditions d'existence. Les sciences forment une hiérarchie unique, mais les degrés en sont marqués par des concepts généraux irréductibles, successivement introduits (p. 70). Ce sont ces concepts, ordinairement obtenus par la généralisation d'un « cas privilégié », qu'il faut

définir pour apercevoir les groupements naturels des sciences.

Les concepts de quantité, de fonction, de différentielle sont les concepts générateurs de l'arithmétique, de l'algèbre, de l'analyse. La géométrie part de l'idée d'espace, la mécanique de celle de vitesse, la dynamique de celle de force; celle de l'atome sera le fondement unique de toutes les sciences physiques en général, de toute la cosmologie. Les forces physiques ordinairement distinguées ne diffèrent que par leurs propriétés organoleptiques; si on veut en faire la théorie abstraite, on ne constitue qu'une science unique, la physique générale.

De même, une science unique, la biologie générale, énonce les conditions universelles du développement de tous les organismes. Cherche-t-on le concept générateur de cette science, grâce auquel elle est irréductible aux sciences physiques, on s'aperçoit que c'est l'idée d'adaptation, qui suppose l'irritabilité, c'est-à-dire la sensibilité, c'est-à-dire, en dernière analyse, le plaisir et la douleur. Or ces idées sont aussi celles qu'il faut poser, pour s'expliquer les phénomènes de la vie psychique individuelle et de la vie sociale. Aussi, pour M. G., biologie, psychologie et sociologie rentrent-elles dans un même groupe de sciences (p. 280).

On comprend dès lors l'attitude de l'auteur vis-à-vis de la théorie des « sociétés-organismes ». Il jugera que la méthode biologique est légitime, non pas seulement comme méthode d'exposition, mais comme méthode de découverte. Elle a rendu le service de rappeler que les sociétés ne sont pas des machines, des engins fabriqués, transformables à volonté. Elle a indiqué de plus un grand nombre d'analogies acceptables (p. 272). Il est très vrai que les sociétés, comme les vivants, s'adaptent aux milieux, qu'elles se constituent, en s'adaptant, certains organes nouveaux, que, comme les organes biologiques demeurent indépendamment de la substitution des cellules, les organes sociaux demeurent indépendamment de la substitution des individus. Les mêmes lois générales, loi de spécialisation, loi de concentration organiques, président au développement des sociétés comme à celui des organismes individuels (p. 278). A vrai dire, de l'individu à la société, il ne saurait y avoir hiatus; l'individu est déjà une société. Il y a donc continuité entre la biologie, la psychologie, et la sociologie (p. 292).

Mais continuité ne veut pas dire parallélisme absolu. On se tromperait si l'on concevait tout le monde social à l'image du monde biologique. Par exemple, considérer l'humanité comme divisée en espèces sociales, analogues aux espèces naturelles, et faire consister toute la sociologie dans la classification de ces prétendues espèces, ce serait égarer la recherche. Les organismes sociaux ne se reproduisent pas comme les organismes individuels, et leurs formes manquent par suite de la fixité propre à l'espèce biologique (p. 276). Elles sont indéfinissables comme elles sont instables. « Une société n'est pas un groupe organique séparable comme un individu vivant, ayant en son intérieur toutes ses fonctions, sa vie indépendante et complète » (p. 278). La société est formée par des liens de diverses natures, économiques ou linguistiques, religieux ou esthétiques : autant de différents liens, autant de limites diverses. Réduire la sociologie au classement des groupes sociaux, peuples, nations ou États, c'est donc oublier la diversité de ces liens, et n'en retenir que la cohésion *politique* (p. 277). C'est de plus confondre le *collectif* avec le social. On croit à tort qu'un phénomène n'est social que lorsqu'il concerne l'ensemble d'un groupe, la totalité de ses membres (p. 210). L'action de l'individu sur l'individu est un phénomène social, et peut-être celui sans lequel tous les autres restent, faute d'analyse, inaccessibles à une connaissance vraiment scientifique.

Il ne suffirait pas en effet, pour donner à la sociologie des concepts directeurs, de substituer, à la considération des *espèces* sociales, celle de ce que Dilthey appelle les *systèmes* sociaux. On pense constituer la science sociale en étudiant à part les phénomènes économiques, politiques, juridiques, religieux, etc. M. G. convient qu'il y a intérêt à étudier à part la façon dont les services s'échangent (économique), dont la cohésion sociale s'opère (politique), dont la loi s'impose (science du droit), dont l'unanimité des croyances s'établit (science des religions) (p. 215-230) ; et même il allonge la liste des sciences sociales particulières ordinairement acceptées, puisqu'il propose d'y faire rentrer, sinon la morale, du moins la logique et l'esthétique. Mais il estime que des corps de connaissances ainsi constitués ne peuvent guère contenir que des monographies (p. 270) ; la découverte de lois universelles ne leur appartient pas, car les systèmes sociaux que chacune de ces sciences veut étudier à part ne se présentent pas dans

leur pureté. Les différents liens de la société s'emmêlent perpétuellement. Les familles, les États, les religions assument des fonctions qui ne répondent nullement à leur essence propre (p. 221). Pour obtenir une sociologie vraiment générale, il faut passer de la considération de ces ensembles complexes à celle des relations sociales élémentaires (p. 222).

« Les mœurs, les lois, la morale, la famille, l'état, ces phénomènes resteront inintelligibles tant qu'on n'aura pas expliqué ces autres plus simples : l'exemple, l'autorité, le respect, la sympathie, et pour les bien étudier, il convient de les considérer comme des relations entre deux individus seulement » (p. 211). Il faut découvrir enfin le fait social essentiel dont les autres ne sont que des formes diverses (p. 215).

Le trouvons-nous, comme le veut M. Tarde, dans l'*imitation*, ou, comme le veut M. Durkheim, dans la *contrainte?* L'un et l'autre concept sont trop étroits. L'influence de l'homme sur l'homme s'exerce autrement que par l'exemple (p. 206). De même elle s'exerce autrement que par la contrainte, même morale. Un maître qui démontre ne contraint pas (p. 209). Où donc trouver un fait social assez général pour fournir sa base à la sociologie ?

L'auteur essaie cette recherche par l'analyse d'un « cas privilégié », le phénomène économique. En discutant les notions d'utilité gratuite et onéreuse, de richesse matérielle et immatérielle, de produits et de travail, on s'aperçoit que ce qu'elles ont de commun, ce par quoi elles ressortissent toutes à l'économie politique, c'est l'idée même de *services échangés* (p. 199-204). Élargissons cette idée de *services*, et nous verrons que la plupart des phénomènes sociaux s'y laissent réduire. Aux services *échangés* ajoutons les services *gratuits*, puis classons les différentes façons dont les hommes obtiennent ces services les uns des autres, *réciprocité*, *contrainte*, *influence* (p. 204-214); n'avons-nous pas un tableau complet des relations sociales élémentaires? La société, sous toutes ses espèces, c'est l'homme utile à l'homme. — Sans doute, l'homme est aussi nuisible à l'homme, et les relations *antisociales* n'en sont pas moins des relations. Il faut donc dire que la sociologie, pour être universelle, doit être la science aussi bien des faits antisociaux que des faits sociaux. C'est dire que la définition première doit être rectifiée et élargie; les phénomènes sociaux sont *toute action de l'homme sur l'homme* (p. 208).

— Nous croyons en effet, comme nous le faisions remarquer l'an dernier ici même, qu'il faut en remonter jusqu'à ce degré de généralité si l'on veut n'exclure aucune espèce des phénomènes sociaux : est social tout phénomène dont l'individu ne suffit pas à rendre compte, et qui ne peut s'expliquer que par l' « interaction », quelle qu'elle soit, des individus. M. G. a donc bien fait de se dégager lui-même de la notion à laquelle il s'était fié : l'idée de *service* n'eût pas été moins étroite que celle de *contrainte* ou d'*imitation*, et vouloir construire toute la sociologie sur le concept de l'utile, c'eût été « introduire la considération de nos fins et de nos intérêts dans la science théorique » (p. 208). Or, M. G. a justement montré combien il était important, pour les sociologues, de distinguer, contrairement à l'exemple des économistes, entre l'art et la science, entre la pratique et la théorie, entre l'estimation et l'explication.

On peut toutefois se demander si l'auteur lui-même reste fidèle à cette distinction lorsqu'il veut réintégrer dans les sciences sociales l'esthétique et la logique, se fondant sur une définition du beau, qui serait l'expressif, et du vrai, qui serait l'universellement admis. Les raisons sociales pour lesquelles une croyance ou une œuvre d'art s'imposent à la conviction ou à l'admiration restent à distinguer, pour nous, de leur vérité ou de leur beauté intrinsèques. Autre chose est apprécier, autre chose expliquer. Confondre la logique avec la psychologie sociale, c'est ramener le critérium du vrai au consentement universel, c'est oublier la distinction du fait et du droit, c'est confondre les sciences « normatives » avec les sciences « théoriques », confusion aussi préjudiciable aux unes qu'aux autres. C. B.

C. — *Divers.*

L. STEIN. — **Wesen und Aufgabe der Sociologie. Eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie** (*Le problème de la sociologie. Critique de la méthode biologique*), 38 p., Berlin, Reimer, 1898.

M. St. distingue, parmi les sciences sociales, celles qui traitent de l'*être*, celles qui traitent du *devenir*, celles enfin qui traitent des *devoirs* de la société, — statique, dynamique ou déontologie sociales ressortissant également à la sociologie, œuvre synthétique et philosophique.

Mais elle ne pourra pas s'acquitter de sa tâche si elle se laisse plus longtemps égarer par la méthode organique. Celle-ci a pu provoquer des découvertes. Mais lorsqu'au lieu de comparer les sociétés avec les organismes, on va, comme aujourd'hui, jusqu'à les identifier, on méconnaît l'originalité des faits sociaux et des lois qui les déterminent. Les faits sociaux, singulièrement plus complexes que les faits naturels obéissent moins à une nécessité mécanique qu'à une nécessité téléologique. A vrai dire, la sociologie, pour qui l'individuel est plus important encore que le général, tient le milieu entre les « sciences de lois » et les « sciences d'événements ». (C'est la distinction sur laquelle Windelband et Rickert ont insisté.) Elle découvrira des règles et des rythmes plutôt que des lois. En la laissant chercher, sur la foi d'analogies décevantes, les lois naturelles du corps social, la méthode organique fait perdre à la sociologie le bénéfice des recherches circonspectes de la psychologie et de l'histoire.

Et surtout, elle lui fait oublier son rôle moral. Les sociétés ne sont pas assujetties à une sorte de déterminisme fataliste. La sociologie, si elle ne peut trouver de lois « nécessaires », sait formuler des lois « impératives » qui orientent le devenir social. C'est surtout au nom de ces exigences de la pratique que M. St. repousse la méthode naturaliste.

Nous souhaitons avec l'auteur que l'ère des métaphores biologiques soit enfin close. Mais il nous paraît invoquer à tort, dans une question de méthode toute scientifique, les besoins de la morale. Il importe que la sociologie, pour se constituer, apprenne à distinguer entre le souhaitable et le donné, entre la réalité et l'idéal. Et c'est peut-être un des services que lui aura rendus la théorie organique que de l'avoir habituée, en lui présentant les faits sociaux comme des choses naturelles, à se dégager des associations d'idées morales, qui troublent les recherches objectives.

G. RATZENHOFER. — **Die Sociologische Erkenntnis. Positive Philosophie des socialen Lebens** (*La Connaissance Sociologique*), 369 p., 7 fr. 50. Leipzig, Brockhaus, 1898.

Suivant M. R., la « crise des sciences sociales » tiendrait à un manque de philosophie (p. 4). Il faut un effort de synthèse pour constituer une sociologie à la fois générale et positive qui, non moins nécessaire à la psychologie individuelle que la physiologie, serait aux sciences sociales ce que la physique et la chimie sont aux sciences naturelles (p. 6, 251).

En conséquence, M. R. recommence à chercher les fondements psychiques et les fondements biologiques de la sociologie (l. II et III). Il marque la place de l'homme dans l'univers, définit l'origine, le contenu inné, les acquisitions de la conscience, puis rappelle, en

commençant par celle de la gravitation, les grandes lois naturelles qui doivent présider au développement des sociétés.

Suit un tableau de la formation des différentes espèces de sociétés humaines dont l'auteur montre l'individualisation et l'entrecroisement (l. IV et V). Une analyse des forces agissantes de la société, de la volonté proprement individuelle et de la volonté proprement sociale, des moyens par lesquels elles réagissent l'une sur l'autre (l. VI et VII) termine l'ouvrage.

Et l'on comprend bien en le lisant qu'il faut (comme le voulait M. Goblot), pour constituer la sociologie, « de la philosophie », c'est-à-dire des définitions de concepts, qui nous permettent d'orienter nos observations à travers la masse confuse des faits historiques. Mais on se demande si pour cela tout un « système de philosophie » est nécessaire. N'est-ce pas lorsqu'elles ont refusé de s'attarder aux questions d'origine et de principe que les sciences ont progressé ? Jusques à quand les sociologues se croiront-ils obligés, avant de comparer quelques phénomènes proprement sociaux, de prendre parti sur la question des « origines biologiques » ou du « contenu inné » de la conscience ?

CH. RAPPOPORT. — **Zur Characteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte** (*Les Méthodes et les Directions principales de la Philosophie de l'Histoire*), 106 p., M. 1,75. Berne, Steiger, 1898.

A grand renfort de citations (les Russes eux-mêmes ne sont pas oubliés), M. R. démontre la possibilité et l'utilité de la philosophie de l'histoire. Malgré la complexité des phénomènes historiques, qui fait qu'un même ensemble ne se répète jamais, il est possible de découvrir dans l'histoire des causes constantes et des lois d'évolution générales. L'individu a sans doute la puissance de modifier les événements, mais cette puissance obéit pourtant aux influences permanentes de la nature et de l'esprit, comme aux influences variables du milieu historique. Maintenant que la phase providentialiste et la phase métaphysique de la philosophie de l'histoire sont définitivement dépassées, trois principaux systèmes restent debout (*physisch-klimatisch*, *physiologisch-psychologisch* et *Kultur-historisch*), dont chacun met en relief une de ces influences. Synthétiser ces systèmes en les fondant sur les résultats de mille recherches spéciales, ce sera l'œuvre de la philosophie de l'histoire vraiment « positive et scientifique «.

M. GARINIÉ. — **La funzione dell' Individuo nelle Collettività umane** (*Rôle de l'individu dans la collectivité*), broch. de 70 p., Seeber, Florence, 1897.

L'idée développée dans cette brochure est que l'individu n'agit

jamais qu'en vue de ce qu'il considère à tort ou à raison comme son bien, et que les diverses formes sociales ne se maintiennent ou ne changent qu'autant que la majorité des individus sont ou se croient intéressés à leur conservation ou à leur transformation. L'auteur semble tendre à nier toute influence des idées générales ou des mobiles altruistes sur les événements humains, et à confondre absolument ce que l'individu conçoit comme son bien avec son utilité.

TAMASSIA. — **Storia giuridica e sociologia** (*Rev. ital. de sociol.*, I, fasc. 2, p. 178-189).

TANGORRA. — **Scienza positiva e scienza ideale in sociologia** (*Ibid.*, p. 190-207).

SMALL. — **The sociologist's point of view** (*American Journal of sociology*, sept. 1897, p. 145).

KOHLER. — **Collectivismus und Individualismus in der Geschichte** (*Zeitschf. f. Social wiss.*), 1898, avril.

ZENKER. — **Sociologie** (*Handwœrterb. d. Staatsw.*), 2er supplementband. Iena, Fischer, 1897, p. 757-769.

II. — PHILOSOPHIE SOCIALE

L. STEIN. — **Die sociale Frage im Lichte der Philosophie** (*La question sociale à la lumière de la philosophie*), 791-VI p. M. 16. Stuttgart. Enke, 1897.

Suivant M. St., il appartient à la philosophie, impartiale par définition, de prononcer entre les partis politiques : habituée à considérer les choses *sub specie æternitatis*, elle signalera les réformes sociales nécessaires qui, permettant d'éviter les révolutions, sauvegarderont les intérêts permanents de l'humanité. La question sociale n'est pas seulement une question d'estomac ; il faut, pour la résoudre, des transformations non pas seulement économiques, mais juridiques, religieuses, morales. De ces transformations une réflexion synthétique, informée des faits et des théories, peut dès à présent indiquer le sens, en tenant compte à la fois de la « causalité », de la « continuité » et de la « finalité » sociales, en un mot, des réalités historiques, de la marche qu'elles ont jusqu'ici suivie, de l'idéal vers lequel on peut les orienter (p. 1-56).

L'ouvrage de M. St., recueil de leçons professées à Berne en 1890, se divisera donc naturellement en deux parties principales : l'une, plus spécialement sociologique (section I), retracera les origines et l'évolution des institutions sociales ; l'autre, plutôt politique et morale (section III), montrera dans quelle mesure et par quels moyens il faut actuellement les réformer pour hâter le progrès humain.

Ces deux parties sont reliées par une longue histoire de la philosophie sociale (section II, p. 175-511). M. St. prétend, en effet, trouver dans les doctrines des philosophes, en même temps que des inspirations pour son propre système, les expressions conscientes des tendances qui travaillent à l'évolution des sociétés. Cette partie de son livre, dans laquelle d'Hippodamus à Nietzche peu de noms sont oubliés, rendra des services analogues à ceux du volume que nous présentait l'an dernier M. Barth. Seulement, tandis que M. B. se plaçait, en analysant les œuvres de ses prédécesseurs, au point de vue de la théorie et des méthodes, M. St. se place plutôt au point de vue de la pratique et des réformes.

A l'origine des sociétés, M. St. admet une sorte de communisme anarchique, dans lequel les hommes, unis par les seuls liens naturels, tels que celui qui unit l'enfant à la mère, ne distinguaient pas leurs femmes, n'avaient pas de propriété, ne reconnaissaient pas de droits. Ce n'est que peu à peu, les instincts devenant des coutumes, puis des lois, que l'humanité passe de la promiscuité à la monogamie, de la propriété collective à la propriété privée, de la communauté (Gemeinschaft) à la société (Gesellschaft), de la société à l'État.

Les circonstances diverses et sans doute variables de ce progrès, M. St. n'entreprend pas de les détailler. Mais il cherche à en définir les conditions psychologiques générales. Des états d'esprit déterminés correspondent aux différentes institutions. Ce sont les obstacles que rencontre, dans la promiscuité, l'instinct de conservation de la race, qui ont amené les hommes à l'idée de la monogamie. S'ils ont conçu la propriété, c'est que la cueillette des fruits naturels, au jour le jour, ne suffisait plus à leur faim. C'est pour sortir de l'état de guerre engendré par le conflit des intérêts personnels qu'ils ont reconnu le droit et demandé à l'État de le garantir (p. 153-4). M. St. explique ainsi le progrès des institutions sociales par la multiplication et la différenciation des besoins et des facultés.

C'est à cette méthode « psycho-génétique » qu'il demande des arguments pour ou contre les différentes théories qu'il rappelle. S'il repousse, par exemple, celle de Westermarck sur les origines du mariage, en préférant celle de Morgan, c'est que Westermarck lui paraît prêter aux hommes primitifs, lorsqu'il pose la priorité de la monogamie, des sentiments trop complexes ou trop raffinés (p. 70-80). De même, si M. St. n'admet pas de propriété privée aux origines, c'est que l'homme ne lui paraît pas posséder dès lors cette faculté de prévoir, d'amasser pour l'avenir, qui est la condition psychologique du besoin de posséder en propre (p. 80-90). Des considérations analogues lui servent à prouver qu'un contrat social ne saurait être au point de départ, mais seulement au point d'arrivée de la genèse psychique du droit (p. 143).

Quelles qu'aient été d'ailleurs les conditions complexes de l'évolution de la famille, de la propriété, de toute l'organisation sociale en général, il est possible de marquer, dès à présent, le sens et les résultats principaux de cette évolution. De la communauté primitive, le mariage tend vers une forme d'abord partiellement, puis pleinement individuelle (p. 77). C'est la propriété de plus en plus individualisée, d'abord des instruments, puis des animaux, puis de toutes choses, qui se dégage progressivement de la propriété commune (p. 90). La substitution d'une société réglée à la communauté, puis d'un État organisé à la société, a pour effet de mieux délimiter ce qui appartient en propre aux personnes (116) ; le droit se plie aux exigences de la différenciation individuelle (p. 152). Partout, en un mot, la réglementation se substitue à l'anarchie pour faire passer l'humanité du communisme à l'individualisme (p. 91).

Mais, en même temps que cette tendance, une autre se révèle, que l'évolution des éléments « mouvants » (*labile*) de la société rend plus sensible encore que celle de ses éléments « stables ». Que l'on considère en effet la marche, non pas seulement des droits, mais des langues, des religions, des philosophies, des morales, des arts, on constatera que, si tout tend à s'individualiser, tout tend aussi, du même coup, à s'universaliser (p. 132). En même temps que chacun marque, de son cachet propre, la langue qu'il parle, les langues veulent être parlées du plus grand nombre possible d'individus. Les religions font effort pour s'étendre sur le monde entier, en même temps que la religion devient, de plus en

plus, chose toute personnelle (p. 168). Les institutions, comme les doctrines, oscillent entre deux pôles : d'un côté l'intérêt de l'individualité, de l'autre, l'intérêt de la société, de l'espèce, de l'humanité (p. 511-514).

C'est à l'harmonie de ces deux intérêts, le particulier et l'universel, que nous devons viser aujourd'hui (section III). Notre époque a pris une conscience claire du sens de l'évolution humaine. Il ne faut pas se le dissimuler : l'utilitarisme est désormais notre programme, mais un utilitarisme social. Nous voulons « le plus grand bonheur du plus grand nombre » (p. 565-594). Nous devons, en conséquence, maintenant que l'individu a définitivement affirmé ses droits, lui rappeler ce qu'exige la solidarité humaine et ne pas craindre, conformément à ces exigences, de « socialiser » les institutions.

M St. n'est pas, en effet, de ceux qui attendent de la seule amélioration morale des individus les réformes sociales nécessaires. Il veut des transformations du Droit, et, pour les consacrer, un État puissant, capable de tenir la juste balance entre l'individu et la société. Spencer veut dresser « l'individu contre l'État » ; avouons qu'il faut dresser, dans bien des cas, « l'État contre l'individu » et remédier aux excès de l'égoïsme par la force des lois (p. 548). En fait, la propriété n'a-t-elle pas été maintes fois transformée jusqu'ici, conformément à l'intérêt social ? (p. 549-553). Quoi d'étonnant s'il exige aujourd'hui des transformations nouvelles, et réclame, par exemple, une limitation du capitalisme ? Il y a un degré à partir duquel l'accumulation des capitaux, incapable d'apporter aucun plaisir nouveau à l'individu qui les possède, nuit à la société ; celle-ci a donc le droit de se défendre contre les capitalistes (p. 569). L'État a déjà pris dans bien des pays la propriété d'un certain nombre de choses, forêts, moyens de transports, établissements d'instruction publique ; on peut concevoir qu'il en revendique d'autres, prenne des mesures pour éviter les crises agraires et industrielles, règle, par une habile distribution des impôts, la concurrence privée (p. 574 à 584). Un régime mixte est légitime, qui profite à la fois et des avantages de la propriété privée et de ceux de la propriété collective. Le plus faible, dans la lutte économique, a droit à la protection des lois (p. 607). Aux réformes qui ont permis la constitution des syndicats professionnels, créé des inspecteurs du travail, limité le surmenage des femmes

et des enfants dans les fabriques, inauguré des caisses de retraite pour la vieillesse, d'autres doivent s'ajouter qui achèveront la « socialisation » du droit (p. 647). Il faut se contenter d'une liberté « relative » pour atteindre à une égalité « proportionnelle » (p. 603).

Mais, il ne faut pas l'oublier, les lois ne créent pas les idées, ce sont plutôt les idées qui appellent les lois (p. 650. En conséquence une socialisation juridique serait une œuvre incomplète et précaire si elle n'était accompagnée par une socialisation idéologique. Le « matérialisme historique » peut être vrai des premières phases de la société : ce sont alors les besoins et les formes de la production qui déterminent les conceptions de la raison humaine ; mais celles-ci une fois constituées, donnant naissance à de nouveaux motifs d'action, à de nouveaux « impératifs », réagissent sur toute l'organisation sociale (p. 666). L'idée maîtresse et impérative de notre époque est celle de la solidarité humaine (p. 661). Par cette idée, dont la science rend la vérité palpable, toutes les œuvres de l'intelligence humaine doivent être transformées et comme élargies. Les signes précurseurs n'en manquent pas : la religion, la morale, les arts eux-mêmes, se « socialisent » de plus en plus; triomphant du pessimisme, une « Renaissance sociale » va s'ouvrir, qui accordera le bien de l'individu avec celui de l'humanité.

Que, dans un ouvrage aussi considérable, quelques ambiguïtés doivent se glisser, cela va de soi. Les concepts destinés à embrasser une matière aussi vaste ne peuvent manquer d'être un peu flottants. Cette tendance à l'universalisation que M. St. remarque dans l'évolution des langues ou des religions est beaucoup moins sensible dans l'évolution des formes du mariage ou de l'État; et surtout il n'est pas sûr qu'elle présente, ici et là, la même signification. Quelque équivoque subsiste sur la question des rapports du droit avec l'État. A la page 139 il est dit que le droit ne suppose pas l'État ; à la page 541 que, en dehors de l'État, le droit est inconcevable.

Quant aux « faits » sur lesquels s'appuie l'auteur, ils sont si nombreux que tous ne pouvaient être également critiqués. Souvent, son choix paraît quelque peu arbitraire : pourquoi préfère-t-il aux théories de Starcke ou de Grosse, sur le mariage primitif, celle de Morgan ? On n'en voit guère que des raisons de préférence personnelle. Sur la question de la

propriété primitive, on voudrait une discussion plus sûre des arguments de Fustel, de Guiraud, de Vierkandt, dont les études précises sont singulièrement plus probantes que les revues de Laveleye.

Le principe de l'ouvrage lui-même est sujet à caution. Est-il légitime de tirer, dès à présent, une morale de la sociologie? et ne vaudrait-il pas mieux, pour l'avancement de la science, distinguer méthodiquement entre la théorie et la pratique, entre l'observation des faits et la prescription des devoirs? M. St. nous dit bien que la connaissance des faits eux-mêmes dévoile de nouveaux impératifs (p. 655). Mais comment, suivant quelle règle et sous quelles conditions ceci conduit-il à cela? Jusqu'à ce que cette question philosophique soit vidée, toute tentative pour commander au nom des faits telle ou telle réforme sociale, reste suspecte d'arbitraire. Et le lecteur craint toujours que le souci de l'idéal visé par l'auteur ne l'ait guidé, inconsciemment, jusque dans la détermination des tendances qu'il découvre dans l'histoire.

Il reste que l'œuvre de M. St., aussi informée qu'il était possible de l'être, est pleine d'hypothèses fécondes en même temps que de revendications généreuses. De pareilles encyclopédies, qui supposent d'énormes travaux, rendront le grand service d'orienter des efforts plus spécialisés; elles permettent au lecteur de mesurer d'un coup d'œil, en même temps que les récentes conquêtes de la sociologie, les terres encore inconnues.

C. B.

LESTER WARD. — **Dynamic Sociology** (*Sociologie dynamique*), 2 vol. de 706 et 690 p. (1883-1897). — **The psychic factors of Civilization** (*Facteurs psychiques de la civilisation*), 1 vol., 360 p. (1893-1897). — **Outlines of Sociology** (*Esquisse de sociologie*), 1 vol., 301 p., 1898, Macmillan et Cie, New-York.

Ces trois ouvrages, parus ou réimprimés coup sur coup cette année, sont inséparables, puisqu'ils contiennent, de points de vue à peine différents, l'exposé d'une seule et même doctrine, d'un véritable système de philosophie sociale. Ce système, tout en les contredisant ou en les corrigeant sur plus d'un point, est assez analogue d'intention et d'esprit à ceux de

Comte et de Spencer, et c'est de leur méthode qu'il se réclame; la sociologie y apparaît comme la conclusion de toute une cosmologie, essentiellement matérialiste, mécaniste et évolutionniste, et un positivisme un peu étroit et dogmatique s'y donne les allures de la rigueur scientifique. — Du moment que la sociologie est ou tend à être une science, elle suppose le déterminisme scientifique; les faits sociaux, à la différence de complexité près, sont aussi nécessaires et prévisibles que les phénomènes chimiques ou vitaux. Mais il n'en résulte pas qu'ils dépendent immédiatement des lois biologiques ni que les difficultés en puissent être résolues par la comparaison de la société à un organisme. Une association humaine, quelle qu'elle soit, diffère d'un organisme en ce que chacun de ses membres peut, dans une certaine mesure, s'isoler de tous les autres; en ce que, aussi, elle ne possède pas un organe de conscience central, et qu'ainsi elle ne ressemble qu'aux métazoaires les plus humbles, « ou mieux encore, à ces êtres qui ne sont que des colonies de cellules à peine organisées ». — De même donc les phénomènes vitaux ne sont complètement expliqués que lorsqu'on en connaît les causes efficientes immédiates, de même on ne peut comprendre les causes des actions humaines qu'en les cherchant dans des états internes, du point de vue de la finalité; c'est sur la psychologie que doit avant tout s'appuyer la sociologie.

Une fois reconnue la nature psychologique des forces sociales, les lois nous en apparaissent non seulement comme différentes de celles du monde inorganique, mais comme opposées. Ces forces ne sont toutes que des variétés d'une seule, le désir, et le désir à son tour tend au plaisir. Seulement, par l'effet de la concurrence et de la sélection, quelque chose de nouveau apparaît, ce que l'auteur appelle l'intuition : c'est la faculté de saisir des rapports, de relier par la pensée le moyen à la fin, le plaisir à ses conditions; toujours par l'exercice et la sélection, elle devient l'habileté pratique, l'esprit d'invention, et, à son plus haut degré, le génie scientifique. Ainsi l'intelligence n'est pas une force, mais guide et oriente les forces véritables, le sentiment, le désir : elle est la faculté de convertir les moyens en fins. Il suit de là que, dans la nature, c'est le milieu qui transforme l'animal; dans l'humanité, c'est l'homme qui transforme le milieu. Par la sélection naturelle, outre que le succès n'est jamais qu'un hasard, il est toujours payé cher, et n'est jamais complet non

plus : jamais l'être n'est aussi pleinement développé que s'il s'était trouvé placé dans des conditions appropriées à sa nature et intelligemment choisies : aussi l'homme peut-il améliorer les productions naturelles. L'intelligence, en effet, tend moins à la fonction qu'au sentiment qui en résulte. Seule elle est économe de force, seule elle peut réaliser le maximum de jouissance avec le minimum d'efforts; elle substitue à la méthode naturelle une méthode artificielle; et en ce sens, tout dans l'humanité est artificiel, la société aussi bien que le langage, la religion comme la science. Les accidents heureux que la nature n'eût perpétués qu'au prix d'une sélection sanglante, l'intelligence les conserve directement par art et artifice, en remplaçant l'effort direct et violent vers une fin par la recherche oblique et réfléchie des moyens. Les formes diverses que prennent ainsi, sous l'action directrice de l'intelligence, les désirs essentiels de l'homme, constituent proprement les forces sociales, objet propre de ce qu'on peut appeler la statique sociale; et cela, même si, par leur action répétée et la multiplication de leurs effets, elles produisent un progrès d'ensemble : car, pour M. W., l'étude de toute action qui se répète normalement, suivant une loi immuable, la physiologie du corps humain, par exemple, aussi bien que son anatomie, rentre dans ce qu'il faut appeler la partie statique d'une science. M. W. propose de ces forces la classification suivante :

Forces essentielles.	Préservatrices	positive : recherche du plaisir. négative : fuite de la douleur.
	Reproductrices	directes : passions sexuelles. indirectes : affections familiales.
Non essentielles.	Esthétiques. Émotionnelles (sympathiques, morales, religieuses). Intellectuelles.	

Les premières sont, au fond, simplement conservatrices de l'ordre social; les secondes, par l'accumulation des connaissances, sont seules progressives.

De là la possibilité, à côté de la statique, d'une *dynamique sociale*, M. W. entend par là une sociologie appliquée, un art social reposant sur la science sociale et en dérivant. Si ce qui distingue l'action humaine du fait physique c'est son caractère « téléologique », ce caractère n'apparaît jusqu'ici que dans la conduite individuelle. Si, dans les relations de l'homme avec la nature, s'est substituée, à la loi naturelle de

la concurrence, la loi humaine de l'adaptation intelligente, dans les relations des hommes entre eux triomphe encore la loi naturelle ; c'est elle qui trouve son expression consciente et systématique dans la doctrine individualiste et anarchique, la doctrine du « laissez faire ». Or, cette loi ne triomphe qu'au plus grand détriment de la société dans son ensemble ; elle ne s'exerce, comme toujours, qu'avec une immense déperdition de forces et de bonheur ; c'est ce que M. W. appelle le « frottement social ». Qu'on ne dise pas, par exemple, que la concurrence commerciale a pour effet d'abaisser les prix ; elle peut avoir pour effet de les hausser, puisqu'elle s'exerce par la réclame, que la réclame, devenant une nécessité pour tous les producteurs, les force à hausser leurs prix, et qu'en fin de compte elle vient ainsi à être payée par le consommateur. — De là l'idée d'une vie sociale assez fortement intégrée pour devenir consciente d'elle-même et de ses intérêts collectifs, pour appliquer la méthode scientifique, la recherche des moyens en vue d'une fin qui est le bonheur général. Cette méthode sera tout autre chose que morale, si la morale est essentiellement un procédé de coercition ou d'inhibition qui, directement, et pour ainsi dire violemment, par ordre ou par défense, prétend produire ou supprimer les actes utiles ou nuisibles à tous. L'art social, comme tous les arts, reposera sur la relation scientifiquement établie de cause à effet, par suite, de moyen à fin. La législation deviendra essentiellement une *invention* sociale tout à fait analogue à ce qu'est, dans l'activité individuelle, l'invention mécanique. Et ainsi la phase vraiment rationnelle de la société sera une phase de « *législation attractive* », où, en vertu des lois mêmes de leur nature, de leurs propres désirs et tendances, les hommes seront amenés, par un art savant, à faire spontanément le bonheur de tous avec leur propre bonheur. Alors seulement la société sera proprement un organisme. Et le seul moyen pour y arriver, c'est la science, la science concrète, positive : ni la religion, ni le gouvernement jusqu'ici n'ont été des agents de progrès, mais seulement les conditions de la vie sociale dans sa période empirique. La science enfin ne pourra donner tous ses effets et les multiplier que si elle est intégralement et également répandue partout, communiquée à tous. Et M. W. termine sur ce tableau d'un socialisme scientifique et idyllique qui, malgré ses protestations, témoigne d'un optimisme vivace.

Sans entrer dans l'examen de cette doctrine considérée en tant que système, remarquons que, hautement scientifique de prétentions, elle ne l'est guère peut-être dans sa démarche ni dans son dessein. Ce n'est qu'en se désintéressant, momentanément au moins, des applications possibles, qu'une science se constitue et progresse ; l'invention et l'art dérivent de la science, mais restent à côté et hors d'elle ; en tendant toujours à l'utilité, le savant risque de laisser échapper les vérités les plus précieuses, dont les conséquences pratiques n'apparaîtront peut-être qu'après des siècles ; et la sociologie, plus que toute autre science encore, doit se garder de l'empirisme politique.

Ce que M. W. appelle la statique sociale reste donc la seule partie proprement scientifique de la sociologie ; s'il peut y avoir dans une science une partie dynamique, ce ne saurait être en aucune façon la partie appliquée, mais bien celle qui étudie les lois d'évolution et de changement. Or, sur ce point, la pensée de l'auteur reste fort équivoque : le passage de l'empirisme à l'art social se fera-t-il brusquement, d'un seul coup ? Ou bien lentement, régulièrement ? Et en ce cas, le véritable objet de la dynamique sociale ne devait-il pas être d'essayer d'en déterminer la loi d'évolution ? d'en rechercher les premières étapes dans le passé et par là d'en augurer l'avenir ? Mais toutes les indications qui nous sont données sur les transformations de la famille, de l'État, des religions ou des arts semblent rentrer, pour M. W., dans la statique, résulter fortuitement de la concurrence, de sorte que l'œuvre de la raison sociale semble rester toute à venir, sans racine dans le passé.

Mais, sans parler de théories de détail ingénieuses ou originales, ce système est instructif, par le témoignage qu'il nous apporte. C'est que, même en se plaçant au point de vue le plus strictement, voire le plus étroitement positiviste, il faut reconnaître aux phénomènes sociaux une base avant tout psychologique : en dehors des désirs ou des idées humaines, on n'en saurait trouver aucune explication possible ou légitime. D. P.

Ed. VINCENT. — **The social Mind and Education** (*L'esprit social et l'éducation*). 1 vol. 155 p., 1897, Macmillan and C°, New-York.

Cet ouvrage représente encore la tendance pratique ; c'est

un effort pour appliquer la sociologie à l'éducation. Le but de l'éducation est, selon l'auteur, de développer la conscience sociale ; pour cela, il faut déterminer ce que peut être cette conscience, comment elle peut se former, les rapports de son développement avec le développement individuel ; enfin, déduire de là un plan d'études ; et tels sont les sujets des différents chapitres du livre, qui, sans prétention à l'originalité, valent par la netteté et l'étendue de l'information. — Sur le premier point, M. V. rappelle qu'il ne peut s'agir de restaurer, sous le nom de conscience sociale, une entité métaphysique et abstraite : tous les phénomènes sociaux se passent dans la conscience individuelle ; mais dans cette conscience même réside toujours un élément qui n'est pas strictement individuel et que constitue l'ensemble des opinions, des sentiments, des traditions de la société tout entière ou de tout un groupe social. Si une telle action, pourtant diffuse et inaperçue de ceux-mêmes qui la subissent, est bien un fait social, elle n'est pas encore une conscience de soi sociale (*self consciousness*) ; pour que celle-ci apparaisse, il faut que cette action devienne consciente, toujours dans la conscience individuelle, de son propre caractère collectif. Ainsi, la société prend conscience de soi dans un individu, et lorsque cet individu se rend compte qu'un sentiment ou une idée sont communs en fait à tout le groupe, et aussi, et le plus souvent, lorsqu'il se rend compte que l'idée ou le sentiment peuvent et doivent le devenir, que tous les individus du groupe ne peuvent pas ne pas arriver à les partager s'ils les examinent du point de vue convenable. Dès lors, c'est la science, dans ses résultats ou sa méthode, qui forme le contenu essentiel de la conscience que la société peut prendre d'elle-même.

Cette conscience, comme la conscience individuelle, enveloppe deux aspects inséparables ; elle consiste à la fois à distinguer les choses et à les relier entre elles, à analyser et à synthétiser ; il n'y a science que là où les diverses connaissances sont reliées en un corps de doctrines ; il n'y a, de même, pleine conscience sociale, c'est-à-dire science de la science, qu'où il y a unification des diverses sciences. Suivant quelle loi cette unification se produit, la théorie d'Auguste Comte suivant laquelle les diverses sciences se supposent et s'impliquent l'une l'autre, des plus simples aux plus complexes, nous le fait concevoir. La sociologie, qui enve-

loppe toutes les autres, en devient ainsi comme la synthèse la plus haute, et s'il n'y a de conscience sociale que fondée sur une science unifiée, elle ne pourra donc se fonder aujourd'hui que sur la *scientia scientiarum* qui est la sociologie.

Reste à savoir maintenant si la loi d'évolution de la conscience de l'humanité est applicable à l'évolution de l'individu, si l'on peut, en d'autres termes, l'appliquer à l'éducation. L'auteur rappelle, par d'amples citations, comment la comparaison de l'humanité à un individu qui apprendrait continuellement, est devenue, grâce à la loi embryogénique d'après laquelle l'ontogénie reproduit la phylogénie, d'une simple métaphore, une doctrine scientifique. Mais, quelle qu'en soit la valeur, on ne saurait l'appliquer à l'éducation sans tempéraments : l'individu ne reproduirait exactement l'évolution de l'espèce que si celle-ci avait eu une rigidité toute logique, s'il ne se rencontrait rien en elle de fortuit. S'il n'en est pas ainsi, il est clair qu'il y a des étapes inutiles, par lesquelles l'individu n'est pas tenu de repasser : l'éducation ne devra donc reproduire l'évolution de l'espèce qu'avec de savants et bienfaisants « raccourcis ». — On pourrait ajouter, en allant plus loin que l'auteur, que pour que l'évolution spécifique se reproduisît exactement dans l'individu, il faudrait supprimer toute éducation : toute éducation, en effet, soumettant l'individu à des influences voulues et préméditées, est en ce sens artificielle. — Conclusion : l'éducateur doit tendre à satisfaire à la fois à la nécessité de l'évolution naturelle et à la nécessité aussi urgente du « raccourci ». — Nous ne dirons rien du plan d'études déduit de ces principes, sinon qu'à tous les degrés il tend à coordonner les connaissances en une unité philosophique, sitôt après les avoir exposées sous forme isolée et analytique.

Un des intérêts de ce livre réside dans l'effort de M. V. pour préciser l'idée d'une conscience sociale, que nous avons déjà rencontrée, plus confusément, chez M. Ward. La notion en reste pourtant ici encore hésitante entre l'analyse scientifique et l'idéal pratique : on la représente comme une fin à laquelle tendrait le progrès social ou que devrait réaliser l'éducation, plutôt que comme un fait étudié en tant que fait, ou une loi tirée des faits. — Un autre trait à signaler chez les penseurs américains, ce sont leurs prétentions extrêmes, et peut-être dangereuses : la sociologie est ici présentée et définie comme la « Scientia scientiarum ». Or, ce terme ne

peut désigner que la synthèse, l'unification supérieure de toutes les sciences, et en ce sens il ne peut s'appliquer qu'à la philosophie ou à la métaphysique. La sociologie ne coordonne pas, ne synthétise par les autres sciences, mais simplement, étant la plus complexe de toutes, elle les suppose toutes avant elle, s'appuie sur elles toutes, leur emprunte à toutes ; pas plus que la biologie ou la physique, elle ne peut prétendre à fournir à elle seule une philosophie : il faudrait pour cela qu'elle cessât d'abord d'être une science particulière, qu'elle renonçât à déterminer les lois propres des phénomènes sociaux. Or, son ambition est justement de se constituer définitivement en science particulière, et cette ambition doit lui suffire.

D. P.

BALDWIN. — **Social and Ethical Interpretations in mental development.** A study in social psychology (*Interprétation sociale et morale du développement mental*). Macmillan et C[ie], New-York, 1897, 1 vol., 574 p.

Le problème central de ce très intéressant et suggestif ouvrage est celui des relations de l'individu et de la société ; ou encore, si l'on veut, de la psychologie et de la sociologie. La méthode génétique, sans être historique ni anthropologique, consiste à étudier l'origine des phénomènes sociaux dans le développement mental de l'enfant, puis à appliquer les résultats fournis par la psychologie infantile à l'étude directe de la société ; et ainsi elle suppose à la fois et vérifie sans cesse la loi suivant laquelle le développement collectif ou spécifique se reproduit et se répète dans le développement individuel. Pour M. B, toute la vie psychologique est essentiellement sociale ; l'homme n'apprend à rien connaître, hors de lui comme en lui-même, que par ses relations avec ses semblables, à mesure qu'il les distingue mieux les uns des autres, et qu'il enrichit davantage sa notion de ce que c'est que la personne, le moi ; et cette notion lui sert tout ensemble à interpréter autrui et à se comprendre soi-même. De là trois phases, à la fois logiques et observables, dans son développement mental : d'abord, la reconnaissance de l'être humain avec telles ou telles qualités, en tant que simple connaissance objective, ou comme dit l'auteur, « projective » ; puis par le mouvement, l'effort, l'imitation, un essai pour reproduire ce

qu'il vient ainsi de connaître; s'il y réussit, sa connaissance devient « subjective », s'accompagne de l'idée du moi individuel opposé à autrui; plus tard enfin, il interprète autrui d'après soi, lui prête les propriétés internes dont son expérience imitative lui a permis d'enrichir la connaissance initiale : et c'est la phase dite « éjective ». « Ce que la personne pense d'elle-même est comme un des pôles ou une des extrémités d'une opposition qui constitue le sentiment de la personnalité en général, et dont l'autre pôle ou l'autre extrémité est l'idée qu'elle a d'autrui; de sorte qu'il est impossible et d'isoler à aucun moment la pensée qu'elle a d'elle-même, et de dire qu'en se pensant soi-même elle ne pense pas essentiellement aussi autrui » (p. 10). C'est donc en m'essayant à imiter ce que je connais de la personnalité d'autrui que j'apprends à connaître ma propre personnalité, et c'est en attribuant à autrui les découvertes que j'ai faites dans mon expérience imitative et individuelle que je finis de le connaître. En ce sens, on peut dire que le processus essentiel du développement mental est à la fois imitation et invention, imitation active, qui adapte à mes forces, à mon inexpérience ce que je vois d'autrui, et qui par là est déjà invention; invention fondée sur la connaissance d'autrui et issue d'elle, et qui par là est à son tour une imitation; imitation et invention enfin essentiellement et profondément sociales. De là encore une double attitude mentale, très visible chez l'enfant : en présence de ce qu'il voit d'autrui sans l'avoir encore compris et imité, sans se l'être assimilé, attitude craintive, respectueuse, obéissante; puis effort pour agir, réaliser ce qu'il s'est assimilé d'autrui, attitude active et agressive.

Mais l'idée de la personne n'est pas encore complète. En présence de son père et de tout ce qu'il ne comprend pas ni ne peut imiter de sa conduite ou de ses sentiments, l'enfant conçoit l'idée d'une personne parfaite, d'un moi qui doit ou devrait être; à côté de l'idée plus ou moins claire qu'il a et de sa personnalité propre et de celle d'autrui, il conçoit le moi moral, incarné tour à tour dans le père, dans la loi de la famille, dans la loi de la cité, dans la loi même de l'univers, en Dieu. Ainsi les trois facteurs constitutifs de la pensée humaine sont trois aspects de la notion de personne, tous trois sociaux; et le contenu moyen en forme, à chaque époque, ce que Baldwin appelle l'hérédité sociale, par opposition à l'hérédité physiologique, trésor commun qu'il faut que l'individu

s'assimile, même pour l'enrichir encore, et telle que nul ne peut ni penser, ni vivre s'il est en trop entière contradiction avec elle. La loi sociale n'est plus en effet celle de la survivance du plus apte, mais celle de la suppression ou de la « neutralisation » du moins adapté au milieu social, l'antisocial, le criminel, le fou. L'homme de génie lui-même n'est vraiment digne de ce nom et n'est reconnu par l'humanité, que s'il ne contredit pas, en le dépassant, l'état moyen de son temps. Et sans doute il peut y avoir opposition parfois entre la pensée de l'homme de génie et l'héritage collectif; mais la pensée, même la plus individuelle, est sociale encore, soit par ses conditions d'origine, soit par la notion d'une personnalité idéale à laquelle elle se réfère nécessairement; et ainsi le conflit n'est plus que le désaccord, plus ou moins temporaire, de deux pensées de même nature, également sociales et logiques, sans que la divergence en exprime rien d'irréductible, rien que ne puissent tôt ou tard résoudre les progrès de la raison commune.

Ces principes posés, l'auteur en cherche la confirmation dans l'analyse génétique des divers sentiments humains, puis des diverses espèces d'action, caractérisées par leurs fins propres, et partout il reconnaît la nature sociale de l'âme humaine : dans l'origine des émotions instinctives elles-mêmes, comme la pudeur ou la sympathie; dans les calculs intellectuels et égoïstes, qui impliquent toujours la détermination corrélative d'un moi et d'un non-moi; dans les sentiments les plus élevés enfin, où le moi moral et idéal joue le premier rôle.

La seconde partie retrouve dans l'étude directe de la société les principes découverts dans l'âme individuelle; l'auteur y oppose sa conception de la société à celle des principaux penseurs contemporains. MM. Tarde et Durkheim, par exemple, ont, selon lui, déterminé, de manières qu'il juge assez voisines (la « contrainte » de l'un étant une contrainte morale, une suggestion, analogue à ce que l'autre appelle imitation), le processus sociologique, mais il reste à en déterminer la matière; ils n'ont pas dit ce qui pouvait être objet d'imitation ou de contrainte sociale. Or, il faut reconnaître que cette matière consiste en des *pensées*, si par là on entend toute sorte d'états intellectuels (imaginations, connaissances, etc.). L'acquisition de ces pensées peut être décrite comme une dialectique du développement social, parallèle et analogue à la

dialectique du développement individuel : ce n'est que l'enrichissement progressif de l'idée de la personne humaine sous ses trois aspects inséparables : idée de ce que je suis, de ce qu'est autrui, de ce que doit être l'humanité. Tout le mécanisme s'en peut ramener au conflit ou à l'accord de deux forces : la force « particularisatrice », qui est l'individu, et la force « généralisatrice », qui est la société même dans son ensemble. D'où ces conclusions (p. 509) : 1° « La matière de l'organisation sociale est la pensée, dont l'attribut essentiel est d'être commune (*publicity*), et naît de son attribution, dans l'esprit de celui qui pense en société, à un moi commun; et 2° la méthode ou le type du fonctionnement de l'organisation sociale est l'imitation ». Et encore (p. 521) : « Le progrès social est analogue au développement de la conscience, plutôt qu'au développement de l'organisme biologique. »

Ainsi le résultat dernier des analyses si précises, si riches, si neuves de M. B. est de mettre hors de conteste le caractère psychologique des faits sociaux, et nul sociologue, non pas même M. Tarde, ne le reconnaît plus formellement. Mais il va plus loin encore, et, pour ainsi dire, intervertit la position du problème : non seulement pour lui la sociologie est une science à base psychologique, mais inversement la psychologie semble rentrer dans la sociologie, puisque la forme sociale se retrouve jusque dans les éléments de la pensée individuelle. Et sur ce point, peut-être y aurait-il quelques réserves à faire. A rigoureusement parler, la théorie de M. B. n'irait à rien moins qu'à rendre la vérité même relative à l'acceptation sociale ; et l'embarras se manifeste dans les cas où un conflit éclate entre la pensée individuelle et la pensée collective, où un homme de génie peut avoir raison et raisonner juste contre l'opinion de tous. Il ne suffit pas en effet de dire, très justement d'ailleurs, que dans ce cas encore l'homme de génie méconnu se réfère à une humanité idéale, se fonde sur l'acceptation virtuelle de sa pensée par une société future ou parfaite. Lui aussi, en effet, donne un vêtement social, si l'on peut dire, à une exigence logique, mais cette exigence n'en n'est pas moins d'essence logique et non sociale. Il faudrait donc distinguer entre les lois, la forme de la connaissance, impersonnelle, absolue, et la matière où elle se réalise, expérimentale et par suite sociale. Il est vrai que ces lois ne se manifestent qu'appliquées, c'est-à-dire immanentes à des données sociales; mais elles n'en restent pas moins

indépendantes d'elles et supérieures à elles. L'opposition de moi et d'autrui, de la personne individuelle et de la personne absolue n'est que l'incarnation, le symbole expérimental de la dualité logique et métaphysique du sujet et de l'objet, et non la cause ou l'origine de celle-ci.

De même qu'elle doit rester subordonnée à la logique, de même la sociologie ne doit pas prétendre absorber la psychologie en elle. Des théories comme celles de M. B. et celles, très voisines, de Josiah Royce, si elles sont précieuses pour la science de l'âme humaine, ne sont pas sans danger pour la science sociale. La psychologie étudie le processus intellectuel ou sentimental ; la sociologie n'en doit étudier que les réalisations concrètes, matérielles, historiques. C'est la science des effets externes (lois, institutions, mœurs, événements) des sentiments intimes. S'appliquant indifféremment à toutes les conditions historiques, des analyses aussi formelles que celles de M. B. ne peuvent expliquer de la société que le fait même de la vie sociale. Or, c'est là le postulat de la sociologie plutôt qu'un problème sociologique, de même que le problème de la vie appartient à la chimie plus qu'à la biologie, ou le problème de l'espace à la métaphysique autant qu'à la géométrie. Si elle doit se défendre contre ceux qui prétendent la faire rentrer dans la biologie ou telle autre science plus simple, la sociologie ne doit pas moins, semble-t-il, se garder de toute prétention à l'universalité; pour vivre, toute science doit se définir, c'est-à-dire se circonscrire et se borner.

D. P.

E. SANZ Y ESCARTIN. — **L'Individu et la Réforme sociale.** Trad. Dietrich Paris, Alcan, 1898, 390-VIII p.

M. S. s'interroge, comme M. Stein, sur les rapports de la société avec l'individu. Mais c'est à l'État qu'il s'oppose : son ouvrage, — sorte d'édition espagnole amplifiée du petit livre de Ziegler, — est un appel à l'initiative morale. L'auteur prêche la nécessité du travail et de l'épargne, rappelle les devoirs des riches à côté de ceux des pauvres, montre ce que peut l'amour du bien moral, le sentiment religieux, le goût du beau, l'esprit juridique. De l'instruction obligatoire à l'émancipation civile et économique des femmes, il est peu de questions sociales à propos desquelles M. S., empruntant des exemples à l'Espagne, des modèles aux Anglo-Saxons, et des citations aux auteurs de tous les pays, n'ait un bon conseil à proposer. A ses yeux, les socialistes ont tort d'attendre la réforme sociale de simples

changements dans les rapports économiques : « Si l'ordre économique représente certainement les conditions primaires pour le développement de la vie rationnelle, la raison, une fois formée, est ce qui dirige l'existence et règle ses voies ». Cultivons donc la raison, et les sociétés s'amélioreront naturellement.

Cet intellectualisme sentimental — éloquemment formulé d'ailleurs, — peut sans doute, en convainquant les individus, avoir quelque action sur la marche des sociétés. Toutefois, s'il est avéré que la conduite des individus est en grande partie déterminée par la constitution même des sociétés dans lesquelles ils vivent, une étude sociologique objective ne serait-elle pas, indirectement, plus utile que vingt prédications morales ?

C. B.

Fr. HAYMANN. — **Jean-Jacques Rousseau's Sozialphilosophie**, 403-x p., M. 10, Leipzig, Veit et Cie, 1898.

A la fois précise et systématique, cette étude est une des plus approfondies qui aient été consacrées à la philosophie sociale de Rousseau. Si cette philosophie a donné lieu à tant de contresens, et est, encore aujourd'hui, plus critiquée que comprise, c'est qu'on en détache ordinairement des « thèses » plutôt qu'on n'essaie d'en reconstituer le « système ». M. H., tentant cette reconstitution, montre que le problème que se pose Rousseau est celui-ci : « Comment, puisque la recherche de l'intérêt individuel est légitime, peuvent se légitimer les obligations sociales » ? Le « contrat social », que Rousseau ne présente nullement comme un fait historique, est la condition idéale qu'il faut poser pour que ces obligations soient consenties, pour que l'intérêt soit « d'accord avec la justice », pour que la puissance sociale enfin, au lieu de s'imposer par la seule force, ait une valeur morale. De cette condition une fois posée, découle la constitution de la « liberté civile, que Rousseau distingue soigneusement de l'indépendance naturelle », et de la « volonté générale » qui, distinguée de la somme des volontés particulières, servira de fondement à la « souveraineté populaire ».

Une critique des idées politiques de Rousseau, inspirée de la philosophie sociale de Stammler, termine ce remarquable ouvrage.

C. B.

F. TŒNNIES. — **Ueber die Grundthatsachen des socialen Lebens** (*Faits fondamentaux de la vie sociale*), 75 p., 60 pfg., Berne, Steiger, 1897.

Après avoir limité la valeur de la théorie organique et distingué le point de vue biologique du point de vue proprement sociologique,

M. T. retrace l'évolution des institutions fondamentales de la vie sociale : le mariage et la propriété.

Il les montre, comme M. Stein, se dégageant peu à peu du communisme primitif pour s'individualiser de plus en plus, et servir ainsi au développement de la personnalité.

Mais, dans la société moderne, les différentes classes profitent inégalement de ces institutions. Par une mauvaise distribution de la richesse, leur équilibre se trouve faussé, et la plupart de leurs avantages perdus. Parce qu'elle ne songe qu'à accroître son capital, la classe capitaliste ne respecte plus le mariage : il n'est plus qu'un moyen pour l'addition des propriétés. Inversement, parce que la classe prolétaire ne possède pas assez, elle ne peut fonder et entretenir de familles stables. Le mariage est avili, ici par l'absence, et là par l'excès de la propriété. L'œuvre des temps modernes doit donc être de réconcilier, pour ainsi dire, en les restaurant, ces deux institutions fondamentales : par leur rénovation seule, les personnalités pourront se développer librement. C. B.

CH. MISMER. — **Principes sociologiques**, 2e édition, 286, XI p. Paris, Alcan.

C'est la seconde édition, revue et augmentée, d'un livre dont les chapitres furent d'abord publiés, il y a vingt ans, par la *Revue de la philosophie positive*. L'inspiration en est positiviste et naturaliste. Liberté, Égalité, Fraternité, sont des utopies de l'âge métaphysique. Remettons l'homme à sa place dans la nature ; cherchons les grandes lois cosmiques auxquelles, comme toutes choses, il est soumis. Nous serons amenés à reconnaître que « la clef de l'ordre moral et social aussi bien que de l'ordre matériel se trouve dans la gravitation ». Les lois de la gravitation nous enseignent la *solidarité* et la *perfectibilité*, principes universels et éternels qui ne risquent pas, eux, d'être démentis par les faits : étant d'ordre naturel, ils sont nécessairement applicables à l'ordre social. Par la mise en pratique de ces principes, la politique, la pédagogie, la morale doivent être renouvelées : ils « dicteront le *Credo* de la religion future ». C. B.

PILLON. — **L'Année philosophique**, 8e année, Paris, Alcan, 1898, p. 312, in-8°. Fait comme toujours une place importante à la bibliographie sociologique française, p. 249-280.

III. — DIVERS

Annales de l'Institut international de Sociologie, publiées sous la direction de René Worms, secrétaire

général, t. IV, contenant les travaux du troisième congrès tenu à Paris en juillet 1897. — Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-8°, 589 pages.

Ce volume réunit les mémoires et travaux présentés au troisième congrès de l'Institut international de sociologie, et résume les discussions et observations qu'ils y ont provoquées. — Le sujet qui tient la place la plus considérable est la théorie organique des sociétés : rappelée et défendue dans les travaux de M. Novicow et de M. Lilienfeld (la communication de M. de Lilienfeld est la fin de l'étude parue dans le volume précédent sur la *Méthode graphique en sociologie*), elle est vivement critiquée et condamnée par M. Tarde, qui y oppose la théorie psychologique dont ses propres ouvrages sont inspirés, par M. Casimir de Kranz qui soutient le matérialisme économique, par M. Ludwig Stein qui préconise une méthode historique et psychogénétique dont il a ailleurs développé les principes; une dicussion prolongée où ont pris part, en outre, MM. René Worms, Steinmetz, Starcke, Garofalo, Limousin, Karéiev, Espinas, semble au total avoir confirmé la condamnation de l'organicisme, encore qu'elle n'ait pas ébranlé la confiance de M. Novicow.

M. Ludwig Stein présente un court travail sur la définition de la sociologie, qui se borne à indiquer la position générale des problèmes. M. René Worms étudie la place et le rôle de l'expérimentation en sociologie. M. Giner de los Rios offre un court travail sur « la science comme fonction économique de la société ». — M. Steinmetz, en une intéressante contribution, détermine et analyse une forme de sélection qui concerne particulièrement la sociologie : la sélection indirecte ou corollaire (la perte d'une qualité amenant la perte de la croissance d'autres qualités positivement ou négativement liées à elle et inversement).

M. Pedro Dorado considère brièvement « le rôle de la justice criminelle dans l'avenir ». — M. Garofalo étudie le « cerveau social et le cerveau individuel » et fonde là-dessus un certain système de représentation politique. — M. Starke, de nombreux faits primitifs ou anciens, réunis et comparés, croit pouvoir dégager cinq lois principales de l'évolution politique (par exemple : « Les tâches politiques ont toujours été les mêmes et elles le sont restées, tandis que les moyens de les résoudre ont été extrêmement variables », « Le pou-

voir politique se trouve toujours entre les mains de ceux qui réalisent par leur activité les possibilités économiques du pays »), et il s'efforce ensuite de vérifier ces cinq lois dans la politique actuelle. M. Raoul de la Grasserie ajoute à ses études antérieures sur les idées d'autocratie et de démocratie une étude sur l'évolution de l'idée de monarchie : il recherche d'abord la vraie nature de cette idée, puis en décrit l'évolution, les diverses sortes, l'état contemporain, et en esquisse enfin la destinée probable.

M. Achille Loria veut montrer « l'importance sociologique des études économiques sur les colonies ». M. Alfred Lambert traite de « l'obligation sociale de l'assistance ». M. Lester Ward revient sur des idées qu'il avait déjà indiquées, et analyse spécialement les phénomènes de douleur et de plaisir au point de vue social : la thèse soutenue est que la simple économie de la douleur, pratiquée par la vie primitive et inférieure, doit se restreindre de plus en plus, et qu'une économie positive du plaisir, par contre, se développe avec notre civilisation.

Le volume contient en outre les discours d'ouverture et de clôture du Congrès, et la liste des membres et des associés de l'Institut international de sociologie.

F. S.

ALF. ESPINAS. — **Les Origines de la Technologie,** étude sociologique. — Paris, Alcan, 1897, 1 vol. in-8°, 290 p.

Étudier les diverses philosophies de l'action, non plus, comme on le fait d'ordinaire, dans leurs relations à des théories tout abstraites, mais dans leur rapport avec l'état des arts et des techniques, déterminer les influences réciproques des idées sur les faits et des faits sur les idées, tel est le point de vue nouveau d'où M. Espinas considère la civilisation grecque, des origines au IVe siècle. Il y distingue deux grandes périodes : la première est celle de la technique « physico-théologique » ; les idées religieuses dominent et endorment l'activité humaine ; d'abord effrayé de la puissance arbitraire des dieux, l'homme en vient peu à peu à concevoir les différents arts comme des dons gratuits de leur munificence, et qui ne peuvent être par suite ni modifiés ni améliorés ; l'instrument est comme une « projection organique » de son propre corps. Mais peu à peu des progrès techniques sont accomplis;

d'abord consacrés aux temples, les chefs-d'œuvre de l'activité humaine sont bientôt appliqués à l'usage : c'est la période de l'*organon*, de l'outil manié à la main et guidé par le dessein immédiat de l'homme, par opposition à la machine proprement dite qui semble, une fois montée, marcher d'elle-même; du levier à la trirème, de la mesure du temps ou de l'espace à la médecine, c'est alors que toutes les techniques se définissent et se « laïcisent ». Et à ce second âge correspond une philosophie nouvelle, dont l'idée directrice est celle de l'art humain et de sa puissance. Elle prend pourtant deux formes antithétiques : avec les écoles naturalistes des sophistes et de Démocrite, elle oppose l'art à la nature, tantôt pour subordonner celle-ci à celui-là ou celui-là à celle-ci, tantôt, avec Protagoras et Démocrite, pour tenter de les concilier et de faire de l'un le prolongement de l'autre : c'est la philosophie de la « fabrication humaine ». Mais par contre, avec la métaphysique spiritualiste et religieuse, née dans les sanctuaires, inspirée par des prophètes ou des réformateurs comme Pythagore ou Empédocle, précisée par des philosophes comme Socrate, ce sont les rapports de Dieu au monde, comme d'un démiurge à son œuvre, qui sont mis en plein relief; c'est la philosophie de la « fabrication divine ». Au seuil du ve siècle enfin, une conception nouvelle va se dessiner, celle du développement organique; et c'est là que s'arrête ce premier volume, qui en fait désirer d'autres.

Il est manifeste que ce tableau de l'évolution des techniques, et de l'évolution d'idées qui l'accompagne, est précieux à plus d'un titre pour le sociologue. Une évolution de ce genre, en effet, est une œuvre collective beaucoup plus qu'individuelle ; les découvertes qu'elle comporte sont assez simples et assez lentes pour que, si tel individu ne les avait pas faites, elles eussent pu l'être par un autre ; par là l'élément accidentel ou exclusivement historique est réduit au minimun, et les lois qui s'en dégagent semblent d'une nécessité moins hypothétique et relative qu'ailleurs. Bien qu'à les considérer en elles-mêmes, des études comme celles-ci appartiennent à l'histoire encore plus qu'à la sociologie, elles en sont comme la préparation immédiate, et constituent comme le fonds où elle doit directement puiser.

D. P.

A. GROPPALI. — **Le teorie sociologiche di Rob. Ardigo**, broch. LXVII p., Socca édit., Turin, 1898.

L'auteur de cette brochure semble considérer les théories d'Ardigo comme le grand effort sociologique du siècle et les traite couramment « d'œuvre michelangélesque ». — Il les réduit dans son analyse aux points suivants : 1° Une science n'existe que si elle a un objet d'étude qui lui appartienne en propre, et les lois qu'elle détermine ainsi ne peuvent être étendues à aucun autre objet. L'objet propre de la sociologie sera donc l'étude des « idéalités humaines », et avant tout de la *Justice* : celle-ci est la force distinctive des actions sociales comme l'affinité des phénomènes chimiques, ou la vie, des biologiques. 2° La justice n'a son origine ni dans une faculté transcendante, ni dans la loi civile ; elle naît naturellement, et par évolution, du contact des individus : l'équilibre de forces humaines a peu près égales se traduit en respect mutuel des individus l'un pour l'autre ; ce n'est que plus tard que l'idée de justice, ainsi formée, est garantie et sanctionnée par le pouvoir, et plus tard encore qu'elle réagit à son tour sur la loi civile. — Après avoir comparé ces idées à celles des prédécesseurs italiens d'Ardigo, surtout Vico et Romagnosi, et à celles des sociologues contemporains, M. Groppali est obligé de reconnaître que cette conception de la sociologie est bien étroite, qu'elle la confond avec la philosophie du droit, qu'il suffit à une science pour vivre d'avoir un *point de vue* propre d'où on puisse considérer les objets ; et que, dès lors, la sociologie peut être définie comme l'étude générale des formes sociales et de leurs actions mutuelles, et qu'elle jouerait ainsi, à l'égard des sciences sociales particulières, le même rôle que la philosophie à l'égard des diverses sciences.

D. P.

L. GUMPLOWICZ. — **Sociologie et Politique**, 302 p. Paris, Giard et Brière, 1898.

Cette édition française ne diffère de l'allemande, parue en 1892, que par l'addition de quelques notes, dans lesquelles M. G. enrichit, par des allusions aux événements politiques récents, ses vues sur l'égoïsme et l'antagonisme des groupements ethniques, et d'un chapitre de bibliographie, dans lequel M. G. confronte, avec les idées des principaux sociologues contemporains, ses idées sur la spécificité et l'utilité politique de la sociologie.

Dans une préface, M. Worms présente lui-même des réserves sur la conception de M. G., il maintient qu'il faut distinguer entre la théorie et la pratique, l'art et la science politiques. Elles peuvent s'entr'aider, elles ne doivent pas se confondre.

G. TARDE. — **Etudes de psychologie sociale,** 326 p. Paris, Giard et Brière, 1898.

M. T. réunit dans ce volume des articles qu'il a publiés ces années dernières, dans diverses Annales ou Revues : des réflexions sur la graphologie, des souvenirs de transports judiciaires, des discussions sur la criminalité et la santé sociale, des études sur la sociologie de M. Giddings, sur celle de M. De Greef, etc. A propos de tous ces sujets, M. T. vérifie et illustre ses idées familières sur l'imitation et l'invention.

J. St. MILL. — **Correspondance inédite avec G. d'Eichthal** (1828-1842 — 1864-1871), 238 p., Paris, Alcan, 1898.

Quelques lettres intéressantes pour l'intelligence du saint-simonisme.

A. SCHÄFFLE. — **Bau und Leben des socialen Kœrpers,** 2 vol., 571-VIII p. et 656 p., 2e éd., 1896. Tübingen, Laupp'sche Buchhandlung.

Cette nouvelle édition est plus courte que celle de 1875. L'auteur a cependant ajouté au texte primitif quelques éclaircissements. Mais il a aussi supprimé ou imprimé en petit texte quelques digressions, et divisé autrement l'ouvrage, qui comprend maintenant une partie pour la sociologie générale, et une partie pour la sociologie spéciale.

Dans la préface de la 2e édition, M. S. se félicite d'avoir eu, après vingt ans, peu de chose à changer à son œuvre. Il annonce cependant qu'il y réduit la part des analogies biologiques, pour prouver que l'essentiel de ses idées pourrait subsister sans elles. Il ajoute que, d'ailleurs, il n'a jamais méconnu le caractère psychique du corps social, et laisse entendre que, si on a abusé depuis des métaphores naturalistes, ce n'est pas de sa faute.

E. MORSELLI. — **Elementi di Sociologia generale** (*Eléments de sociologie générale*). Hœpli, Milan, 1898, 170 p.

Un manuel résumant en quelques pages les résultats acquis, ou même les grands courants d'idées de la sociologie jusqu'à ce jour aurait pu être chose intéressante et utile, mais à la condition d'être net, ordonné et clair. Or, ce sont les qualités qui manquent le plus au travail de M. Morselli : il pèche par une extrême confusion, comme on le peut deviner par les titres mêmes des chapitres :

I. Conceptions diverses de la sociologie ; Comte, Spencer. — II. La méthode en sociologie. — III. Qu'est-ce qu'une société : organisation économique, politique, morale. — IV. Les sociétés animales ; théories

sur l'évolution sociale ; direction de l'évolution sociale ; origines de la famille et de l'État. — V. Les lois sociologiques ; la prévision en sociologie ; la sociologie criminelle ; difficultés de la sociologie. — Conclusion.

SALES Y FERRI. — **Tratado de Sociologia.** Madrid, Suarez, 3 vol.

ROSS. — **Social control** (*Amer. Journ. of sociol.*), 1897, juillet à mai, 1898.

MONDAIN. — **La filosofia della storia come Sociologia** (*Rev. ital. de sociol.*), 1898, p. 324-339.

HAURIOU. — **De la personnalité comme élément de la réalité sociale** (*Rev. gén. du droit, de la lég. et de la jurisp. en Fr. et à l'étr.*, 1898).

L. WINIARSKY. — **Essai sur la mécanique sociale** (*Rev. phil.*), avril 1898.

DEUXIÈME SECTION

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

I. — TRAITÉS GÉNÉRAUX, MÉTHODE

Par M. MAUSS

C.-P. TIELE. — **Inleiding tot de Godsdienst Wetenschap** (Gifford Lezingen) (*Introduction à la science de la religion*). 1re partie, Amsterdam, Van Kampen, 1897, p. VII-273, in-12°. — Traduit en anglais sous le titre de *Elements of the science of Religion*, chez Blackwood, Edimbourg et Londres, p. x-302, in-12. 7 shll. 6.

Fait pour le public, vaste mais assez informé, des *Gifford Lectures*, le livre de M. T. a un but propédeutique qu'il remplit : c'est réellement une introduction. L'ouvrage comprendra deux parties. La première constitue la morphologie, la seconde sera l'ontologie religieuse. Celle-là étudie la religion dans ses formes diverses, essayant d'en faire un classement général, de les répartir en groupes, historiquement et logiquement constitués. L'ontologie, au contraire, étudiera le sentiment religieux en lui-même, déterminera sa nature et sa cause en général, en faisant abstraction de ses manifestations particulières et de son devenir. C'est la science de la religion *in abstracto* tandis que la morphologie est la science des religions. Sans aucun doute, de ces deux parties du travail de M. T., c'est la morphologie qui répond le mieux aux préoccupations de la science en général et de la science sociale en particulier ; nous pouvons donc en rendre compte isolément.

Avant tout, remarquons le caractère philosophique de la recherche entreprise par M. T. Lui-même consentirait volontiers à ce qu'on appelât cette partie de son livre Philosophie de l'histoire des religions. Toutefois, cette philosophie, telle

qu'il la conçoit, si elle ne se tient pas aussi près des faits que pourrait le faire une histoire purement descriptive, ne doit pas consister dans une déduction dialectique, à la manière hégélienne. Il ne s'agit ni de reconstruire logiquement l'histoire, ni de la transcrire servilement; mais il faut faire une *théorie* de l'histoire religieuse de l'humanité.

Les pages que M. T. consacre à la méthode de la morphologie religieuse sont courtes, denses et claires. Pour lui, la science des religions est une science à part, distincte de toutes les autres; les phénomènes dont elle s'occupe sont tellement spéciaux que des méthodes spéciales sont nécessaires pour les étudier. Le sentiment religieux, les formes qu'il a revêtues dans l'humanité, l'impression première de la divinité, les progrès de la Révélation dans l'histoire constituent un objet de recherche tout à fait *sui generis* et qui doit ressortir à une discipline indépendante. Certes, M. T. sait toute l'importance des sciences connexes; mais il veut qu'elles soient pour sa science des auxiliaires et non des tutrices. L'histoire pure et simple des religions est un instrument indispensable, puisque c'est elle qui fournit le matériel des faits et garantit leur exactitude. Mais l'histoire descriptive est insuffisante ; elle n'épuise pas les exigences rationnelles. Les filiations historiques sont d'assez chétive importance. C'est surtout à propos des religions qu'on peut constater que les institutions se propagent, non pas simplement par voie d'emprunt et d'imitation machinale, mais en vertu de leurs caractères internes et suivant la façon dont elles s'harmonisent avec le milieu qui les reçoit. Toute conversion qui n'est pas fondée sur certaines qualités du peuple converti et de la religion prêchée est superficielle et nulle. L'enregistrement des événements religieux, dans leur ordre extérieur et apparent, n'est donc pas l'étude des religions en elles-mêmes ; c'est aux caractères intérieurs que la science doit s'attacher. — Il en est de même des autres disciplines. La linguistique, qui tend à envahir l'histoire religieuse, a, sans doute, un rôle utile à jouer en mythologie et en mythologie comparée; mais elle ne peut explorer qu'un domaine restreint. L'anthropologie est fondée à s'occuper des religions qui sont choses humaines ; la psychologie, plus encore, puisque la religion est un fait de conscience, voire même de la conscience individuelle ; la sociologie enfin a le droit de les étudier par leur côté social (organisation des fidèles en Églises, caractère national, familial des reli-

gions, etc.). Mais la science des religions est indépendante de ces sciences.

Déduire et classer, voilà les deux procédés essentiels de la morphologie religieuse. Elle sera déductive d'abord, puisque l'expérimentation n'est pas possible dans le domaine de l'histoire et qu'il s'agit d'établir une filiation logique entre des faits enregistrés chronologiquement, de trouver les causes en vertu desquelles telle religion déterminée en a produit une autre, de nature identique ou différente. Mais ce sera surtout une science de classification logique, hiérarchique, généalogique. Sans prétendre embrasser l'ensemble des religions, elle les distribuera en grands groupes, d'abord suivant leurs affinités géographiques et historiques, mais surtout d'après leurs ressemblances internes. Elle disposera ces groupes hiérarchiquement, suivant que l'esprit religieux y est plus ou moins dégagé et développé ; puis, dans chacun de ses groupes, elle assignera à chaque religion particulière sa part dans « les progrès de la révélation divine ». Enfin, autant que possible, elle s'attachera à trouver les lois de ce progrès, c'est-à-dire les lois qui dirigent la succession et les variations de ces différentes formes.

Mais y a-t-il des lois qui régissent les progrès de la religion et qui en conditionnent les formes? M. T. n'en doute pas. En premier lieu, les religions sont œuvre de la raison humaine (et divine, ajoute l'auteur) ; elles ont donc pour lois les lois de la raison. En second lieu, leur développement est conditionné par les lois du progrès humain telles que les constate l'anthropologie. Toute religion fait partie d'une civilisation, d'une culture déterminée ; elle ne peut donc, sous peine de déchéance ou d'échec, ni trop distancer le stade mental et moral où se trouvent ses fidèles, ni trop rester en arrière. La marche de la religion doit suivre celle de la civilisation ; ces deux ordres de faits se développent suivant des lois parallèles. Enfin, en tant qu'une religion consiste en un groupe d'individus associés, en tant qu'elle se fixe et s'organise en Église, elle est chose éminemment sociale ; les rites, le culte et même, d'un certain point de vue, le dogme sont des institutions collectives. A ce titre, elle est soumise aux lois qui gouvernent toute collectivité. C'est pourquoi on la voit, comme les choses de la morale, devenir de plus en plus libre et spirituelle, moins imposée par une autorité extérieure. D'un sens, on peut dire que le développement religieux,

comme le développement social, a pour but l'harmonie librement consentie des individus.

Toutefois, ces lois déterminent l'extérieur des religions plus qu'elles n'en définissent et n'en expliquent les caractères. Or il existe des lois véritables de l'évolution religieuse. Il en existe en fait et en droit. En droit, parce que tout, ici-bas, est rationnel, compréhensible, partant soumis à des lois. En fait, parce que nous en trouvons. Une certaine fixité dans les évolutions analogues, la contexture presque identique des religions de même genre malgré la diversité des milieux sociaux où elles se réalisent, la manière dont telle religion conditionne telle autre, la direction générale du mouvement religieux, les directions spéciales de ses différents développements, tout cela se peut expliquer ; c'est dire qu'il est possible d'en découvrir les lois.

M. T. admet qu'il existe trois grands groupes, relativement hétérogènes, et qui se rangent naturellement dans cet ordre hiérarchique : les religions de la nature, les religion éthiques, les religions universelles. La forme primitive par laquelle elles ont toutes passé est l'animisme, c'est-à-dire la croyance suivant laquelle tout est animé. Choses visibles et invisibles, réalités tangibles, événements de toute sorte, tout a une âme et c'est dans les choses elles-mêmes qu'habitent les esprits. Par le progrès, l'esprit de la chose se détacha de sa gaine matérielle; il fut plus libre et l'on eut le *spiritisme*. L'âme des forces naturelles, devenue ainsi fantaisiste, capricieuse, insaisissable dans sa mobilité, dut être encore mieux adorée que ne l'avaient été les esprits de l'animisme. C'est en cet excès de culte que consiste *le fétichisme*, qui apparaît comme une dérivation de la religion de la nature. — D'autre part, l'imagination avait revêtu de formes les esprits qu'elle se figurait derrière les pierres, les montagnes, le tonnerre, le ciel; elle se les représenta plus ou moins nettement sous l'aspect de choses naturellement animées, soit animales, soit humaines (p. 92). Dans ce cas, on eut le thériomorphisme, dans l'autre, l'anthropomorphisme. De ces deux formes mythologiques, la première, dont le totémisme est une espèce, ne pouvait rien donner. L'image qui servait de support à l'idée était trop matérielle et trop grossière pour permettre à ces religions un bien haut développement moral et conceptuel. La seconde aboutit aux religions supérieures de la nature, celles de l'antiquité védique et classique ; les dieux

purent devenir des êtres moraux et supérieurs; l'idéal, la beauté put pénétrer la religion elle-même.

Mais quelle que fût leur élévation morale, ces religions ont eu un développement limité : entre elles et les religions éthiques, il existe des différences irréductibles. Ainsi, la religion hébraïque se détache nettement sur le fond des religions syriennes, phéniciennes, assyriennes, babyloniennes qui l'entouraient, qui l'influençaient et que professaient des peuples de même race. Ainsi, la religion iranienne s'oppose au védisme, le confucianisme au taoisme. C'est qu'une figuration mythique du dieu est toujours distincte d'une pure représentation éthique; un immense cortège de mythes souvent obscènes, de rites souvent incompris et absurdes accompagne les croyances les plus élevées. Aussi l'épuration à laquelle les religions éthiques soumirent le concept religieux, a-t-elle la valeur d'une véritable création (éd. hol., p. 107). — Mais ces religions éthiques sont encore nationales. Reprenant les divisions de Kuenen, M. T. leur oppose les religions universelles. Celles-ci (Bouddhisme, Christianisme, Islamisme) furent les plus puissantes manifestations de l'esprit religieux dans l'humanité. Elles sont le point culminant où viennent aboutir et s'épanouir tous les germes que contenaient les religions inférieures; car celles-ci avaient déjà un caractère moral et rationnel, mais enveloppé et à demilatent.

De ce point de vue, l'évolution religieuse apparaît donc comme parfaitement continue. Mais si réelle que soit cette continuité, elle n'exclut pas une très grande variété. A chacun des moments de cette évolution, on rencontre une pluralité de courants. Chaque groupe ethnique ou historique de peuples s'est attaché de préférence à un point particulier de la pensée religieuse. Ainsi les religions aryennes ont développé le principe de l'immanence divine; les religions sémitiques, celui de la transcendance. Les unes ont accentué le caractère humain de la divinité, elles sont théanthropiques (p. 141); les autres, le caractère surhumain, elles sont théocratiques. Elles aboutissent, celles-là au panthéisme indou, celles-ci au transcendantalisme juif, au Dieu fait homme des chrétiens, à l'homme fait Dieu des bouddhistes. On verrait de même les religions particulières s'expliquer et se préciser à la lumière de ce classement. M. T. voudrait montrer comment, d'un même rameau, du rameau aryen par exemple, le mora-

lisme avestique et le naturisme védique se sont détachés et déterminés.

On voit quelle est l'importance des hypothèses émises par M. T. Nous ne mentionnerons que pour mémoire une multitude de passages ingénieux, notamment ceux où il traite du rôle de l'individu dans les créations religieuses. Il montre comment l'invention religieuse, même celle des prophètes ou des Moïse et des Zoroastre, suppose toujours la continuité et la fatalité du développement historique (8e leçon). A signaler également le développement sur la nécessité où se trouvent les religions éthiques de s'organiser matériellement, de se référer à des livres saints, à l'autorité dogmatique d'une Église. Enfin, nous n'insisterons pas davantage sur la conclusion qui se dégage de l'ensemble de cette étude et d'après laquelle la religion se retire de plus en plus de la vie sociale et matérielle pour se réfugier dans la conscience individuelle. Malgré sa simplicité voulue, son absence de tout appareil critique, ce petit livre est donc très nourri d'idées et de faits.

C'est surtout un grand mérite que d'avoir traité logiquement la question de la méthode qui convient à la science des religions et d'en avoir tenté une application. Il y a dans tout cela un vigoureux effort; mais cet effort est tout philosophique. La science des religions, pour M. T., ne se distingue pas de la philosophie des religions (et de la religion). Elle en est, pourtant, très différente. Une science est définie parce qu'elle étudie un ordre de faits définis à l'aide d'une méthode définie. Or, nous chercherions vainement dans l'œuvre de M. T. une définition rationnelle, provisoire ou définitive, de la religion. De même, sa méthode consiste en une spéculation très générale portant immédiatement sur l'ensemble des faits et des religions. Sans doute, cette classification générale des religions a son utilité; elle sert de guide à la recherche ; mais elle est loin d'être un acquit pour la science. On peut même penser que semblable tentative restera longtemps infructueuse. Il semble que l'École anglaise de la *Comparative religion* a eu une plus exacte notion des difficultés. Ces savants ont tout de suite évité ces questions trop vastes et se sont contentés de comparer les différentes formes d'institutions religieuses dans les diverses religions; et encore pourrait-on reprocher même à leurs recherches de n'être pas renfermées dans des limites assez précises. L'avenir semble être aux monographies comparatives et approfondies.

Si M. T. a donné ce caractère philosophique à sa recherche, s'il a tenté, chose impossible, une science de *la religion*, s'il a abouti trop vite à des résultats trop généraux, c'est qu'il n'a pas aperçu le biais par lequel, en ce qui concerne les phénomènes religieux, on peut satisfaire à la fois aux exigences historiques et philologiques et aux nécessités d'une explication scientifique : c'est la méthode sociologique. Grâce à elle, les faits de l'ordre religieux apparaissent comme choses objectives et naturelles; ils ont une existence en dehors des instants fugaces où l'individu les agit et les pense ; ils font partie d'un tout réel, c'est celui que forment les choses sociales, et ils y ont une fonction utile à remplir. Grâce à la sociologie, on peut les étudier comparativement tout en poussant aussi loin que possible les analyses de détail qui gardent toute leur valeur. Tout reste ainsi à sa place et pourtant tout rentre, ou peut rentrer, dans un système indéfiniment perfectible ; ce qui est le caractère même de toute science.

GRANT ALLEN. — **The Evolution of the Idea of God**. *An inquiry into the origins of Religions*. (*L'évolution de l'idée de Dieu. Recherche sur les origines des religions*). Londres, Grant Richards, 1897, p. 447, in-8.

Ce livre prête plus à la critique qu'à l'analyse. Il a pour objet de faire rentrer la théorie de Frazer dans la sociologie religieuse de Spencer et de faire aboutir le tout à une explication du christianisme (p. 436 et suiv.). Ni la théorie n'est originale, ni les faits ne sont nouveaux.

Le christianisme est essentiellement le culte d'un homme déifié, d'un mort (p. 3,15). Comment ce culte a-t-il été possible? Comment s'est formée cette notion du Dieu-Homme? Suivant M. G. A., deux voies différentes, l'une naturelle, l'autre mystique, ont conduit l'humanité à ce résultat; et ces deux voies qui convergent ainsi au même point ont également une même origine : les idées et le culte concernant les morts. Le culte des morts a abouti, d'une part, par un processus naturel, à la notion du dieu hébreu, de l'autre, par l'intervention des facultés mystiques de l'esprit humain, à la conception proprement chrétienne de la divinité.

La base de la religion est non le mythe, mais le culte ; et le premier et le plus fondamental de tous les cultes est le culte des morts. Le mort a été le premier être spirituel redouté, et

c'est pour cela qu'il fut enterré (p. 58); le premier dont la présence fut désirée, et c'est pour cela qu'on en conserva la momie ou le squelette, ou qu'on le mangea (p. 71). La momie fut donc l'idole primitive; le cercle de pierres qui entourait la tombe, la forme première du temple; la pierre tombale est l'origine de l'autel et de toutes les pierres sacrées en général. Autour du tombeau se trouvaient généralement des arbres, des sources, dont le mort devint l'esprit, et c'est ainsi que, dans presque tous les lieux sacrés, sont réunis la source, l'arbre, la pierre à sacrifier. En même temps que le matériel du culte dérivait ainsi du matériel funéraire, les idées religieuses se constituaient parallèlement. La plupart des morts déifiés furent des chefs, des rois, des prêtres, de là une multitude de dieux locaux. Pour expliquer comment, de ce polythéisme infini, naquit le monothéisme, M. G. A. n'est pas embarrassé. L'exemple d'Osiris lui sert de transition. Il voit en Osiris un produit du syncrétisme égyptien. On avait divinisé d'anciens chefs, aux momies multiples et aux multiples tombes; les fidèles finirent par les identifier les uns avec les autres, puis avec les forces fertilisantes de la terre, puis avec les forces solaires (ch. VIII). C'est par un processus de ce genre que Iahveh émergea de la multitude d'esprits qu'adoraient les anciens Hébreux et se singularisa. La captivité, en rompant les attaches de Iahveh avec l'antique pierre tombale du premier temple, acheva de le mettre tout à fait à part, et c'est ainsi que l'idée monothéiste se dégagea dans toute sa pureté.

Reste à expliquer l'élément que le Christianisme ajouta à cette conception. Par une mystique naturelle, les hommes, sachant la puissance des esprits des morts, voulurent en créer; mais pour en créer, il fallait tuer. D'où l'usage de sacrifier des victimes pour en dégager le dieu qu'elles contenaient. L'agriculture rendit ces sacrifices périodiques (nous laissons de côté la manière par trop fantaisiste dont l'auteur rattache l'agriculture elle-même au culte des morts). Toujours est-il qu'on s'aperçut vite qu'il y avait intérêt à créer chaque année, à l'un des grands moments de la vie agraire, un dieu qui fît pousser les plantes. Mais alors, quand avait lieu ce sacrifice annuel qui immolait un dieu pour en faire un, le dieu produit par le sacrifice de l'année précédente existait déjà; et, les deux dieux étant au fond identiques, il parut que le dieu était offert en holocauste à lui-même. Or

c'est bien là le fond mystique du Christianisme qui, par conséquent, sort, lui aussi, du culte des morts.

Nous ne nous arrêterons pas à relever les nombreuses erreurs matérielles que contient ce livre ni à critiquer dans le détail les interprétations trop manifestement arbitraires qui nous sont proposées. Nous nous contenterons de signaler le grave défaut qui est à la base de tout ce travail. M. G. A. met au défi de prouver qu'il y ait une différence essentielle entre l'esprit du mort et le dieu, et entre les deux cultes correspondants. On pourrait lui retourner l'argument et dire que les esprits des morts n'ont pas de caractères religieux qui n'aient été ceux des dieux. On pourrait même essayer de prouver que le culte des morts — qu'il ne faut pas confondre avec les pratiques funéraires — est relativement secondaire dans l'évolution religieuse. En effet, le culte des dieux était persistant, continu, général dans le clan ou la tribu, tandis que les rites de l'enterrement étaient originairement momentanés et restreints au cercle des parents immédiats. Ils prenaient fin avec le deuil. — Pourquoi, d'ailleurs, vouloir tout déduire d'un même principe? Les cultes de la famille, de la société, de l'individu sont probablement aussi anciens les uns que les autres.

J.-G.-R. FORLONG. — **Short Studies in the science of the comparative Religions, embracing all the Religions of the Asia** (*Courtes études sur la science comparée des religions, embrassant toutes les religions de l'Asie*). Londres, Quaritch, 1897, p. XXVII-662, gr. 8°.

M. F. est un autodidacte. Son livre est une compilation fort vaste, acharnée même, puisqu'il entend nous y offrir une histoire « de toutes les religions de l'Asie », y compris les religions de peuples et de races hypothétiques, des Dravido-Turaniens par exemple. De chacune de ces religions M. F. essaie de nous donner le schème le plus complet possible, en appuyant son opinion sur l'étude des textes que la traduction lui permet d'atteindre. Puis, il veut en faire l'histoire, dresse même, entreprise qui eût fait reculer tout autre, des tables chronologiques d'histoire générale et d'histoire religieuse pour l'Asie, l'Europe, voire l'Amérique, depuis les temps les plus reculés jusqu'au XIVe siècle. C'est ainsi qu'il parvient à nous exposer ses idées sur l'histoire religieuse de l'Asie, nous décrivant les multiples courants d'idées qui ont parcouru ce continent de l'Assyrie à l'Inde, de la Chine à l'Égypte. Ces indications donnent à peine une idée de ce que contient ce livre qui fourmille de faits, de choses,

d'erreurs, de rapprochements chronologiques fantastiques, où les opinions les plus diverses et les plus contradictoires se mêlent et se heurtent. Ajoutez à cela un système de transcription extraordinaire (*Elohim* qui devient *Alé-im.*, p. 337-338).

Malgré tout, il s'y trouve certaines choses à retenir. C'est même peut-être cette incompétence, contre laquelle on ne saurait trop se mettre en garde, qui, donnant à M. F. une une très grande liberté vis-à-vis de la science acquise, lui a permis de soulever quelques problèmes intéressants. Le Jaïnisme, son importance, la façon dont il se rattache au même mouvement que le Bouddhisme, l'extension que ces religions prirent dans l'Asie centrale à partir du ve siècle, sont l'objet d'études ingénieuses. M. F. fait d'intéressantes hypothèses sur l'influence du mazdéisme sur les autres religions de l'Asie ; il la croit plus grande qu'on ne pense généralement. Enfin, si le rapprochement que fait M. F. entre le mot *Elohim* et *Elon* (chêne) est inouï, s'il est impossible de voir exclusivement dans Iahveh un dieu des arbres, certaines idées que l'auteur expose sur le culte des arbres chez les Sémites sont fort curieuses et méritent d'être notées (VII, p. 347 suiv., p. 364 suiv.).

Le livre se termine par des traductions de textes religieux empruntés à toutes sortes de religions.

HARDY. — **Was ist Religionswissenschaft** (*Qu'est-ce que la science de la religion ?*). Archiv. f. Religionsw., 1898, I, p. 8-42.

L'auteur se propose d'exposer le but, la méthode et les principes de la science de la religion. C'est avant tout une science morale. Comme telle, elle doit faire appel à la psychologie scientifique (p. 19). C'est, en effet, dans la conscience individuelle que la religion a sa source. Mais, en même temps, elle ne peut se passer de l'histoire. Quoiqu'on ait souvent opposé ces deux ordres de connaissance et que cette opposition ne soit pas sans fondement à quelques égards, ils sont pourtant indissolubles (p. 11). La science de la religion se confond avec l'histoire comparée de la religion ; c'est une synthèse constructive de l'histoire (p. 12, 25, 40). — Ainsi conçue, elle aboutira à une chronologie comparative et à un tableau général des actions religieuses de l'humanité ; elle emploiera pour cela des comparaisons historiques entre les différentes religions afin de déterminer quelles ont été leurs influences réciproques, et des comparaisons logiques entre des peuples de même race, de même langue. afin de retrouver le fond commun de leurs croyances et de leurs pratiques. Elle appliquera le principe de l'évolution suivant lequel tout se développe en vertu d'énergies internes, le principe de la persistance de la force, enfin le principe de la liberté créatrice ; l'auteur entend par là le pouvoir qu'aurait l'homme, tout en étant conditionné par l'état religieux de la société où il vit, de s'en

affranchir partiellement. L'esprit philosophique de ce travail est en somme assez médiocre.

Th. ACHELIS. — **Zur Einführung** (Introduction à l'*Archiv für Religions wissenschaft*, I, 1). Fribourg-en-B. Mohr.

M. A. met en tête de la revue qu'il vient de fonder quelques pages assez remarquables sur l'état actuel de la science des religions. Son *Archiv* semble dès maintenant être un recueil important. Nous devons, cependant, remarquer que la revue n'est pas encore comparative ; la plupart des articles parus sont des monographies de phénomènes religieux empruntés à des religions déterminées.

Th. ACHELIS. — **Der Ursprung der Religion, als socialpsychologisches Problem** (*Origine de la religion considérée comme un problème de psychologie sociale*). *Ibid.*, p. 188-191.

Discute certaines théories de L. Stein (*Sociale Frage*) sur la religion. Maintient que la religion a sa source dans la conscience personnelle.

F.-J. GOULD. — **A Concise history of religion** (*Brève histoire de la religion*), t. III, Londres, Watts, 1897, p. 292, in-12.

M. G. achève son histoire des religions conçues d'un point de vue agnostique. Compilation consciencieuse d'ouvrages de seconde main. Prenant la chronologie pour guide, l'auteur traite de saint Paul avant de parler de Jésus.

II. — RELIGIONS PRIMITIVES EN GÉNÉRAL

Par M. MAUSS

BRINTON (Daniel G.). **Religions of primitive peoples.** — *Religion des peuples primitifs.* (*Amer. Lect. on the History of Relig.*) — Londres, New-York, Putnam's sons, 1897, p. XVI-264, in-8°. 1 $ 50.

Ce livre est une des meilleures études d'ensemble que nous ayons sur les religions des peuples primitifs (tels que l'auteur les définit). Le caractère en est absolument encyclopédique ; aucune délimitation historique ou géographique ne restreint le champ des comparaisons ; c'est comme le premier chapitre d'une science complète des religions. L'entreprise était vaste et hasardeuse. Mais la pensée claire, originale, quelquefois

singulière et déconcertante de l'auteur l'a mené à des résultats intéressants.

Au point de vue de la méthode, M. B. (p. 5 et 6) montre aisément comment s'opposent et se concilient à la fois la méthode historique, la méthode comparative et la méthode psychologique. Sans interdire l'emploi ni de l'une ni de l'autre, il accorde la prépondérance à la dernière. La pensée religieuse est un des cas de la pensée en général. L'uniformité des manifestations religieuses à travers toute l'humanité est un des principes qu'ont le mieux établi et l'anthropologie et la jeune science des religions. Ces similitudes prouvent qu'il y a des lois de psychologie religieuse, déterminées et déterminables. Elles peuvent donc faire l'objet d'une science qui, pour ce qui concerne les peuples non civilisés, sera l'ethnologie religieuse. Celle-ci, comme toute science, s'interdira tout sentiment préconçu. Pour elle, il n'y a pas de superstitions (p. 13, 28), pas de religion inférieure, grossière ou immorale. Toutes les religions sont également fondées dans la nature de l'esprit humain; toutes ont leur valeur éthique, esthétique, sociale et religieuse.

Le caractère du primitif, la forme de sa mentalité, son extrême suggestibilité, la vivacité et la variété de ses émotions (p. 15) vont servir à expliquer et le sentiment religieux et la manière dont il s'est primitivement exprimé dans les faits, c'est-à-dire le contenu des religions primitives.

A l'origine des croyances religieuses, nous trouvons avant tout l'idée de force. Comme le primitif conçoit toute force sur le modèle de celle qu'il sent en lui, il peuple le monde de forces animées et volontaires avec lesquelles il peut entrer en relations de la même manière qu'avec ses semblables (p. 47, 49). Tout objet qui vit ou se meut se trouve ainsi doté d'un esprit. Cette idée est comme le centre logique autour duquel viennent s'agréger celles qui se rapportent aux rêves, aux états de suggestion et d'auto-suggestion, à l'extase, à la mort et à la vie, aux combats que se livrent les puissances du jour et de la nuit, la sensation de l'infini. Puis vient le cortège d'impressions et d'émotions que ces spectacles soulèvent dans le cœur du primitif. C'est ainsi que les forces, dont son imagination anime les choses, prennent un aspect fantastique, mystique, supérieur, lui apparaissent comme bonnes et terribles à la fois; ce qui est tout l'essentiel de l'idée du divin (p. 85).

Une fois suscités, ces idées et ces sentiments s'expriment par des attitudes extérieures, des gestes et des paroles. M. B. répartit en trois groupes les diverses expressions religieuses : le mot, l'objet, le rite. La classification est bien factice. C'est par un abus de langage qu'on parle de l'objet comme d'un moyen d'exprimer le sentiment religieux. L'objet, c'est-à-dire la chose adorée, ce n'est pas ce qui traduit ce sentiment, mais ce à quoi il s'adresse. Ce n'en est pas la forme extérieure; c'en est un élément intégrant. C'est par une vue arbitraire et un peu théologique qu'on arrive à séparer le ressort du phénomène religieux et les choses vers lesquelles il tend, la religion et les choses religieuses. — Ceci posé, rompons le plan de M. B. et voyons ce qu'il dit de l'objet avant d'étudier avec lui le mot et le rite.

Primitivement, selon M. B., l'objet est adoré comme tel : c'est à la chose elle-même, non à un esprit distinct d'elle, que s'adresse le culte. Le Dieu et les choses se confondent. La manifestation extrême de cet état mental est le fétichisme où le Dieu, étant créé par l'homme, est en son pouvoir (p. 135). Mais ces phénomènes sont rares. En réalité, les religions primitives croient plutôt à l'existence d'une âme du monde, d'un principe universel de la vie, qui se réalise dans les objets les plus variés. Ces objets, qui revêtent ainsi un caractère divin, ce sont, selon les circonstances, les corps célestes, le feu, l'air, l'eau, la terre, les arbres, les plantes, les animaux-totems (dont il ne faudrait pas s'exagérer l'importance et dont le caractère est nettement symbolique (p. 160).

Le mot est, pour la pensée religieuse comme pour toute pensée, le moyen d'expression naturel. M. B. divise les mots religieux en quatre grands groupes, un peu verbalement constitués. 1° Le mot en lui-même, le nom du dieu (p. 89). M. B. étudie à ce propos la nature du nom, son caractère sacré, pourquoi il est interdit de le prononcer. — 2° Le mot aux dieux. C'est la prière qui existe dès les religions les plus primitives et dont M. B. distingue trois formes différentes : prière d'actions de grâces, de pétition, de pénitence. — 3° Le mot de dieu, qui est, d'une part, la loi religieuse, le tabou (car la loi religieuse a originairement un caractère prohibitoire) et, de l'autre, la parole du Dieu lui-même, dans l'inspiration prophétique ou la divination sacerdotale. — 4° Le mot à propos des dieux : c'est le mythe, auquel M. B. reconnaît la plus haute importance. Ce n'est pas que la religion en résulte,

mais il est un produit immédiat de la religion (p. 117). Il exprime la cosmologie religieuse, décrit le drame de l'univers, les conflits de l'homme avec la mort, le combat des ténèbres et de la lumière. Aussi est-il surtout naturaliste. C'est ainsi que le mythe du retour du sauveur est évidemment un mythe solaire (p. 123).

L'acte, le rite est la dernière expression religieuse et la plus matérielle. Au lieu d'en faire le tout de la religion avec Gruppe et R. Smith, M. B. y voit un phénomène secondaire; à la base de tout rite, il y a un mythe (p. 173). C'est le plus souvent une imitation mimique des actes des dieux; plus rarement, un moyen d'approcher le dieu, plus rarement encore un moyen de contraindre le dieu. — M. B. propose de classer les rites primitifs en deux groupes : 1° les rites de la communauté qui réunissent « l'assemblée », et où la suggestion collective produit ses effets spéciaux; c'est la fête, le sacrifice offert en commun, la communion, etc.; 2° les rites personnels, dominés par l'idée du démon protecteur (rites de la naissance, de l'imposition du nom, de la puberté, etc.).

M. B. examine ensuite ce qu'il appelle assez improprement les lignes de développement des religions primitives ; il s'agit en réalité d'une double étude sur la fonction et l'évolution de ces religions. Il est amené ainsi à déterminer l'influence qu'elles ont eue sur le lien social, soit que, par le totémisme, elles fondent l'unité religieuse, soit que, par les prêtres, elles maintiennent les formes traditionnelles, soit qu'elles donnent des fondements religieux à la loi ; — sur la famille, en affectant le caractère religieux des sexes, en élevant la situation de la femme (p. 221) ; — sur la jurisprudence, en lui fournissant les ordalies, le serment, les sanctions divines ; — sur la science, l'art, les arts mécaniques ; — sur la morale, en apprenant à l'individu le sacrifice, le respect de la loi (p. 246). Toutefois, cette fonction éthique indirecte des religions primitives ne doit pas être confondue avec la nature morale intrinsèque des grandes religions.

On voit tout ce que le livre de M. B. renferme de choses et d'idées; il présente, en outre, une grande richesse de faits. Mais le lecteur doit se mettre en garde contre les interprétations qu'il propose. Ainsi, s'il est vrai que les qualifications religieuses ont varié pour les deux sexes, il ne semble pas que la femme ait profité de cette différenciation. Les interdictions rituelles qui pèsent sur elle l'ont même mise dans

un état d'infériorité morale et juridique. — Une autre théorie bien contestable est celle qui fait du rite une reproduction du mythe. Sans doute, c'est ainsi que les théologiens sauvages interprètent leurs rites, mais il n'y a aucune raison pour accorder à leur explication une valeur scientifique et M. B. tourne bien court dans son analyse. Il est plus naturel de supposer que le rite et la croyance qu'il exprime sont inséparables, comme la parole et la pensée. Il n'y a pas d'antériorité de l'acte sur la pensée, ni de la pensée sur l'acte.

Enfin et surtout, tout en reconnaissant le très grand intérêt des remarques que fait l'auteur sur le caractère social et la fonction sociale des religions primitives, il est impossible de ne pas trouver bien simpliste la méthode psychologique qu'il préconise. Cette reconstruction psychologique de l'idée de Dieu, que tente M. B., peut bien rendre compte de certains éléments qui entrent dans la matière des notions religieuses, par exemple du caractère spirituel qu'elles attribuent aux êtres divins. Mais on ne peut pas expliquer ainsi la forme de ces notions. La religion est en dehors de l'individu et lui apparaît comme telle. Le sauvage, même quand il se crée lui-même son fétiche, se sert pour cela de rites qu'il n'a pas créés. Il les a trouvés tout faits et il a été obligé de s'y conformer. La religion s'impose à lui et c'est la société qui la lui impose. Elle est avant tout et spécifiquement un phénomène social, et qui veut l'étudier en elle-même doit l'étudier sociologiquement.

J. G. FRAZER. — **Le Totémisme.** — (Trad. en fr. par A. Dirr et J. Van Gennep), Paris, Schleicher, 1898. — in-18. 2 fr.

On sait quelle importance a pris dans la science des religions, et dans la science sociale en général, tout ce qui concerne le totémisme. R. Smith l'a mis à la base de l'organisation familiale chez les Arabes; M. Lang en a fait le principe de la mythologie; enfin Smith, puis M. Frazer y ont vu l'origine des rites sacrificiels et, presque, des rites agraires : et quoique ces hypothèses soient évidemment destinées à se transformer, elles ont fait faire un grand progrès à la science. Il était donc très utile que le petit livre de M. F., qui est devenu classique, fût traduit en français.

Ce livre est trop connu pour qu'il y ait lieu d'en faire une

analyse étendue. On y trouve une importante définition du totémisme, une division des totems en totems de clans, de sexes, d'individus. La partie centrale du travail comprend deux études. Dans l'une, le totémisme est considéré comme fait religieux (interdictions qui le concernent, comme la défense de tuer et de manger l'animal totémique; cérémonies positives qui s'y adressent, comme l'assimilation au totem par l'initiation, les danses, etc.) Dans la seconde partie, est étudié le côté social du totémisme (correspondance du totem avec le clan et son organisation) ; quelques considérations sur l'extension du totémisme et son origine terminent l'ouvrage.

Si utile que soit ce livre, quelques réserves doivent être faites par ceux qui doivent s'en servir journellement. Certaines des sources que cite M. F. sont de peu de valeur (comme Reclus sur les Aïnos, Folk-lore Record sur Madagascar). D'autres demandent à être soigneusement comparées et discutées (Fison et Howitt); d'autres doivent être analysées de plus près. Cette analyse empêcherait de voir dans toute espèce d'interdictions alimentaires et de rites thériomorphiques des survivances du totémisme. La distinction doit surtout être faite dans les cas où le culte d'une espèce animale est pratiqué, non par un clan, mais par une confédération tribale de clans ou par des sociétés secrètes. — Au point de vue de la doctrine, les faits demanderaient à être mieux sériés. L'extension donnée à des termes spéciaux comme tabou, totem, déroute le savant et il en résulte souvent des erreurs. Le tabou n'est qu'un cas particulier d'un système plus général, celui des interdictions rituelles. Le totémisme un cas des cultes thériomorphiques, ou un cas des religions du clan. Il faut éviter de donner au genre le nom d'une espèce. Ce sont là querelles de mots, dira-t-on ; mais le progrès d'une science ne consiste-t-il pas dans le progrès de sa nomenclature et la hiérarchie de ses notions ?

L. MARILLIER. — **La place du Totémisme dans l'évolution religieuse.** — Revue de l'his. des religions XXXVI, p. 208-253, 320-369, XXXVII, p. 204-233, 345-404.

C'est à propos du livre de M. Jevons, analysé ici l'an dernier, que M. M. étudie la place du totémisme dans l'évolution religieuse. Suivant lui, le totémisme n'est pas un point de départ, mais plutôt un aboutissement et une sorte d'impasse

des concepts religieux. Sous sa forme achevée, il est rebelle à tout progrès et c'est pourquoi on n'en trouve que des traces dans les religions avancées. De plus, il importe de distinguer mieux que ne l'ont fait les premiers chercheurs, les cultes thériomorphiques et les cultes totémiques. Le totem du clan, M. Frazer l'a à quelque degré senti, est un cas particulier parmi les totems individuels, sexuels et surtout parmi les cultes d'animaux et de plantes qu'adore la tribu. Non seulement le totémisme du clan n'épuise pas les formes du totémisme, mais il n'épuise à aucun degré les formes des religions dites primitives. Partout il coexiste avec des rites magiques, des prières, des offrandes, des mythologies. Quoi qu'en ait dit Smith, il ne peut rendre compte du sacrifice. Si le sacrifice communiel semble bien totémique, il n'en est pas de même du sacrifice expiatoire et du sacrifice alimentaire et on ne voit pas pourquoi ceux-ci seraient dérivés de celui-là. De plus, le totémisme, même là ou il est le plus pur, comme en Australie, n'aboutit nullement à des sacrifices totémiques : il n'en est donc pas le principe nécessaire et suffisant. Les vertus de l'aspersion sanglante ne reposent immédiatement que sur la croyance aux vertus magiques du sang (p. 211, 223).

C'est donc à d'autres principes qu'il faut rattacher nombre des éléments de l'évolution religieuse. En premier lieu, ce sont les cultes individuels. Ceux-ci ne sont nullement dérivés du totémisme du clan; car ils sont aussi anciens que les cultes officiels et publics et les principes sur lesquels ils s'appuient sont, non pas le totémisme, mais les principes sur lesquels le totémisme lui-même s'appuie : vertu de l'aspersion sanglante, valeur du rite magique, etc. En second lieu, ce sont les cultes ancestraux, qui coexistent avec tous les cas connus de totémisme (p. 366-7, n. 4). Puis, ce sont les cultes agraires et de la végétation qui sont inexplicables par le totémisme. Sans doute, il y a des espèces végétales qui ont été parfois considérées comme totémiques; mais ce n'était pas par un effet du totémisme. Certaines céréales étaient des totems à cause de leur valeur alimentaire. Tous les rites de la végétation sont aussi primitifs ou plus primitifs que les pratiques totémiques ; ce sont des rites de la consommation, de la fécondation, déterminés par le respect de la chose divine, animée, qui contient un esprit. Enfin, les cultes des êtres célestes ne sont pas moins irréductibles au totémisme.

Cette critique des théories courantes du totémisme est fort

utile; elle était urgente et la grande érudition de l'auteur lui donne une haute autorité. Il était nécessaire de montrer que les formes primitives de la religion ne se réduisent pas à un seul élément et d'en faire sentir la complexité. Mais peut-être la critique a-t-elle dépassé le but. Il est difficile d'admettre que, de toutes ces théories sur le totémisme, qui ont été le point de départ d'un véritable renouveau dans la science des religions, il ne reste rien ou presque rien. Le véritable tort des savants anglais est de n'avoir pas assez défini la notion du totémisme. Ils ont entendu indifféremment par ce mot un culte déterminé du clan et aussi tous les cultes thériomorphiques et sylvestres où le dieu et ses adorateurs sont regardés comme parents. Le vrai service que pourrait rendre la critique serait d'aider à mieux déterminer ce concept. De plus, si, comme le fait M. M., il est bon de mettre en relief la complexité des concepts religieux primitifs, il ne faut pas les résoudre en éléments distincts et incohérents. Ils ont leur unité, mais cette unité est confuse.

H. SEIDEL. — **System der Fetischverbote in Togo**. *Ein Beitrag zur Volkskunde der Evhe* (*Système des interdictions rituelles dans le culte des fétiches du Togo*). *Glob.*, 1898, vol. LXXIII, n° 21, p. 340-44 ; n° 22, p. 355-59.

Etude importante sur les interdictions rituelles du Togo allemand ; 1° *Concernant les blancs*. Les fétiches ne souffrent pas le culte chrétien, défendent, sous peine de confiscation, que l'on porte des vêtements de blancs; le dieu de la guerre, dieu cavalier, ne permet pas qu'on passe devant lui à cheval; 2° *Concernant les animaux*. Certains fétiches écartent d'eux les chèvres. Si l'une de ces bêtes est prise dans le champ d'influence du dieu, elle est tuée et mangée devant le dieu par les prêtres. D'autres dieux, au contraire, protègent les mêmes animaux. 3° *Concernant les aliments*. Ces interdictions sont liées aux précédentes. Elles dépendent du fétiche protecteur que, lors de son initiation, l'Evhe s'est choisi; car chaque fétiche interdit ou protège quelque chose. Mais, dans la pratique, les interdictions et le fétiche protecteur sont héréditaires. Le père lègue les siens à ses fils, la mère à ses filles (c'est le système bien connu de la succession sur la côte de Guinée). Quant à l'origine de ces défenses, peut-être est-ce une survivance d'interdictions totémiques. M. Seidel n'est pas très affirmatif sur ce point. Les interdictions alimentaires peuvent aussi varier avec la société secrète dont on fait partie, avec le rang occupé dans la société sacerdotale, avec les moments de la vie, enfance, puberté, deuil, etc, (p. 337, à noter l'interdiction des pois pour

les veuves); 4° *Concernant les choses*. Elles portent sur les objets les plus divers. Un fétiche défend tout objet à couleur bleue, un autre défend de cuire certains jours, etc. — En somme, le système des interdictions rituelles nègres recouvre assez bien le système du tabou polynésien.

Ernest YOUNG. — **The Kingdom of the Yellow Robe. Being sketches of the domestic a. religious rites a. ceremonies of the Siam** (*Le royaume de la robe jaune. Esquisse des rites domestiques et religieux, ainsi que des cérémonies du Siam*). Westminster, Arch. Constable, 1898, p. xvi-399, in-8°.

M. Young a été pendant longtemps fonctionnaire du royaume de Siam; c'est dire que son livre a une certaine valeur au point de vue des observations. Mais il semble s'être peu mêlé à la vie du pays. C'est la famille et le culte siamois à Bangkok qu'il a surtout observés. Une étude des mœurs des petites villes de l'intérieur ou des villages eût été certainement plus utile scientifiquement. A Bangkok, on se trouve en présence, non pas d'une civilisation proprement siamoise, mais de la civilisation cosmopolite d'une capitale où se coudoient Hindous, Birmans, Cochinchinois, Chinois, Malais, sur un fond de population siamoise. Choisir, après cela, comme types, les usages de la cour et de la famille royale, le rituel réservé au roi, c'est aggraver encore l'illusion. D'ailleurs, même pour Bangkok, l'étude des coutumes, des traditions et superstitions populaires fait totalement défaut; pourtant, c'est cela seulement qui promettait d'être autochtone. Enfin la civilisation siamoise est le produit d'influences historiques nettement déterminées. Le Siam, comme l'Indo-Chine, a été le lieu de croisement de la civilisation Chinoise et de la civilisation Hindoue. Ainsi une grande partie de l'étiquette royale est d'origine chinoise, tandis que presque toute la législation est hindoue; car le droit de Manou s'est propagé dans l'Indo-Chine, à peu près comme le droit romain en Europe. Or, le départ entre ces différentes couches historiques et sociales n'est pas fait par M. Young. Aussi, même pour ce qui concerne le milieu spécial et restreint qu'il a observé, ne peut-on se servir de son livre qu'avec précaution.

Cette critique préalable une fois faite, on trouvera un exposé très complet des différents usages religieux et domestiques que M. Young a vu pratiquer. Des cérémonies qui concernent les enfants, retenons surtout celle où la touffe de cheveux est rasée. C'est un rite franchement hindou; mais, dans le rituel siamois, légèrement différent, se trouve une prière fort intéressante, où l'âme est suppliée de bien vouloir pénétrer le jeune homme (p. 76-77). Les rites et règles de mariage n'ont qu'un intérêt restreint, sauf un cas curieux d'interdiction du mariage suivant les années de naissance des époux (p. 92), M. Young relate des rites curatifs assez intéressants (p. 117); à la

p. 211, quelques renseignements un peu sommaires sur les rites agraires (fête de la balance). L'étude des temples, des pèlerinages, des cérémonies, de l'organisation du culte bouddhique, des mythes siamois, bien qu'elle ne soit pas très poussée, contient des détails inédits. Le chapitre sur le culte du pas du Bouddha et le culte des éléphants n'ajoute rien à ce qui est connu.

Les mœurs et la législation, les jeux assez remarquables, mais identiques à ceux de l'extrême Orient, l'éducation (pour laquelle l'auteur a une compétence spéciale) sont l'objet de plusieurs chapitres. Mais l'observation reste toujours limitée au monde de la capitale et des environs.

ESSER (Max). — **An der Westküste Afrikas** (*Wirtschaftliche und Jagdstreifzüge*). Sur la côte ouest de l'Afrique. Berlin, Ahn, 1898.

Outre les renseignements sur l'état actuel des colonies allemandes dans cette région, on trouve dans ce livre des faits intéressants concernant les sociétés secrètes religieuses et l'anthropophagie. L'auteur signale la remarquable relation qui unit ces deux ordres de faits. Chez les nègres du Cameroun, quand un membre d'une de ces sociétés approche de la mort, il est tué, puis mangé par ses associés; de cette manière, son existence continue en eux et par eux.

G.-M. GODDEN. — **Nâgâ and other frontier tribes of North-East India** (suite). (*Journ. of the Anth. Inst.*). Londres, 1897, vol. XXVII, p. 2-53.

Voy. surtout la monographie des Angâmi Nâgâs (p. 31); renseignements sur les tabous, les sacrifices médicaux, les rites funéraires (p. 46-53), avec les observations critiques d'anthropologues compétents.

H. CRAWFORD ANGUS. — **A year in Azimba and Chipitaland : the customs and the superstitions of the people.** *Ibid.*, p. 318-325.

Renseignements élémentaires sur ces tribus de l'Afrique centrale britannique.

SIR W. Mc GREGOR. — *British New-Guinea* (Roy. Georg. Soc.). 1897.

Série de renseignements des plus importants, p. 45 suiv., p. 90 suiv.

J. CHALMERS. — **Toaripi.** *Ibid.*, p. 326-336.

Renseignements brefs, mais autorisés, sur cette intéressante tribu de la Nouvelle-Guinée.

STANLEY GARDINER. — **The natives of Rotuma**. *Ibid.*, p. 397-435.

MISS G. FLETCHER. — **The significance of the scalp-lock** (*A study of an Omaha ritual*). *Ibid.*, p. 437 et suiv.

Contient (p. 438) de remarquables renseignements sur l'organisation religioso-sociale des tribus Omaha et la façon dont les classes se répartissent le travail. Renseignements sur le rite d'initiation pratiqué par ces tribus, la coupe des cheveux. Texte de chant que le prêtre entonne en l'honneur du Dieu du tonnerre.

PFEIL (VON). — **Duk-Duk and other customs as form of expressions of the Melanesians intellectual life**. *Ibid.*, p. 181-191.

Quelques renseignements sur les sociétés secrètes mélanésiennes, les fêtes, les tabous.

WALTER E. ROTH. — **Ethnological studies among the Nord-West. Central Queensland aborigenes.** Brisbane, 1897. Publication du gouvernement du Queensland.

Monographie importante et autorisée dont nous regrettons de ne pouvoir présenter un compte rendu.

F. LUSCHAN (VON). — *Beiträge zur Voelkerkunde der Deutschen Schutzgebiete*. Berl. Dictr. Leimer, 1897.

2e partie fort importante.

A. BAESSELER. — **Marae und Ahn auf den Gesellschafts Inseln** (*Intern. Arch. f. Ethn.*), 1897, p. 245.

Description intéressante des enceintes sacrées dans les îles Tahiti.

A. OWEN. — **The Story of Hawaii**. Londres, Harpers a. Brothers, 1898, p. XXII-219, in-12.

Assez superficiel, quoique l'auteur ait résidé longtemps dans le pays; au chapitre III, intéressants renseignements sur les rites et coutumes des anciens Hawaïens.

CROOKALL. — **British Guiana**. Londres, Fisher Unwin, 1898, p. 247, in-12.

Contient peu de chose, sauf quelques renseignements sur des superstitions qui ont pour objet l'arbre à coton.

L. FROBENIUS. — **Die Africanische Religion** (*Sep. abd. ausd. Afrika. Neuhaldensleben*). Eyraud, 1897. Très vague.

E. FROMNI. — **Bibliog. ethn. pour 1894** (*Arch. f. Anthro.*), 1898, p. 61.

III. — MAGIE, SORCELLERIE ET SUPERSTITIONS POPULAIRES

Par MM. MAUSS et HUBERT

LEHMANN (A.). — **Aberglaube und Zauberei von den aeltesten Zeiten an bis in die Gegenwart** (*Superstition et magie des temps les plus anciens jusqu'aujourd'hui*). — Traduit du danois par Petersen. — Stuttgart, Enke, 1898 ; 6 livraisons in-8°, p. 556.

Le livre de M. L. n'a pas un caractère directement sociologique. Il s'agit de trouver une explication psychologique des faits qui concernent la magie, la superstition et leurs succédanés modernes, occultisme et spiritisme. L'auteur, dépassant son plan primitif, a été amené, il est vrai, à donner un certain développement à la partie historique ; elle est pourtant restée assez sommaire et, quoiqu'elle ait pour base d'excellents renseignements, elle ne peut prétendre à être « une histoire des erreurs de l'humanité ». Néanmoins, ce travail est pour nous d'une certaine importance à un double point de vue ; il fait faire certains progrès à l'explication des faits et on en peut tirer d'utiles enseignements au sujet de la méthode qui convient à la sociologie religieuse.

M. L. commence par nous proposer deux définitions de la superstition et de la magie. « Est superstition toute croyance qui n'a pas de fondement dans une religion déterminée ou bien qui est en contradiction avec la conception scientifique de la nature à un moment donné de l'histoire ». « Tout acte qui dérive d'une superstition ressortit à la magie ou à la sorcellerie, quel qu'en soit le caractère naturel. » De ces définitions il résulte que la magie ne suppose pas nécessairement la croyance aux démons et que la distinction du miracle et de la magie n'a rien d'absolu : elle est toujours relative à une société donnée. Ce qui était miracle pour les gens d'Israël, était sorcellerie pour le même peuple, quand c'était le résultat des incantations égyptiennes.

Ces définitions posées, M. L. fait l'histoire de la superstition et de la magie. Remarquons que, dès le principe, il est forcé

de renoncer à opposer religion et magie et il est obligé de parler d'une magie religieuse chez les peuples non civilisés (p. 19 et suiv.), comme il en constatera une, plus tard, dans le catholicisme (p. 85). — Après l'exposé de quelques faits empruntés aux sociétés sauvages actuelles (v. surtout p. 17 et 19), M. L. aborde le terrain plus proprement historique. Il décrit la magie égyptienne, la théurgie où l'incantation conférait un pouvoir à un esprit (p. 131); la magie chaldéenne avec son influence sur la civilisation juive et sur la civilisation grecque. Mais, dans ces deux sociétés, la magie se heurta, d'une part, à la science ; de l'autre, à la religion ; elle fut ainsi refoulée soit vers l'idolâtrie, soit vers les sciences secrètes ou occultes. Répandue dans les nations finnoises, norroises et germaniques, elle persista dans les nations chrétiennes d'Europe. D'abord tolérée par la religion, puis admise dans le rite pour le baptême, l'exorcisme, les ordalies, les jugements de Dieu (l'auteur aurait pu ajouter qu'elle persiste dans le catholicisme monacal), elle s'en vit peu à peu chassée, traquée par les procès de sorcières et reléguée dans la sorcellerie ; on y vit une œuvre de Satan et de ses suppôts. Enfin, le protestantisme, puis la science avec le livre de Bekker (1691), s'en emparèrent, lui enlevèrent toute importance. Elle cessa même d'être traitée comme une hérésie pour être définitivement mise au rang de superstitions populaires, admises seulement par de petits groupes d'adeptes.

Ces petits groupes d'occultistes et de spiritistes ont leur histoire. Les uns perpétuent une tradition quasi scientifique, les autres ont mis en œuvre des croyances populaires. La science occulte, la magie savante est d'origine égyptienne. Née à Alexandrie, adoptée par les Grecs, puis par les Juifs de la Kabbale, par les Arabes philosophes et alchimistes, astronomes et astrologues, transmise par ces derniers aux savants européens, elle atteint, avec Agrippa, son apogée. Elle repose sur un ensemble de croyances relatives à l'influence des astres, aux vertus du nombre, aux forces spirituelles et sympathiques de la nature. Elle a abouti au naturalisme et a, à peu près, disparu de nos jours. Le développement des sciences naturelles ne lui laisse plus de place. — Le spiritisme, au contraire, est de création récente. Il date du dernier siècle avec Swedenborg, les pneumatologues allemands, etc. Il consiste surtout dans une explication religieuse de faits plus ou moins bien constatés (p. 244, 264). C'est dans la nature de

l'explication que gît la caractéristique. La croyance aux esprits est vieille comme le monde; les faits que des savants comme Crooke ou Zoellner ont observés ne sont des faits spirites que parce qu'on ne les observe et ne les explique que d'un point de vue spirite.

Mais c'est dans la manière dont M. L. critique ces faits et les interprète que l'on a le plus d'intérêt à le suivre. Certains d'entre eux sont dus simplement à des constatations ou à des vérifications erronées dont la psychologie normale suffit à rendre compte. En premier lieu, notre pouvoir d'observation est limité; il y a des fautes normales dans la perception des faits extérieurs; les grandeurs, l'origine des sons s'apprécient de manière inexacte quand on ne se sert pas d'instruments (p. 328); le sens du temps a ses illusions; l'attente, l'émotion, tout cela met l'esprit du croyant dans un état de réceptivité favorable à l'erreur de bonne foi (p. 388, 468). Le croyant constate ce qu'il attend; vérifie un mouvement qu'il croit autonome et qu'il a, en réalité, provoqué, s'attribue des vues surnaturelles sur des choses cachées alors que son attention est simplement surexcitée (baguette du chercheur d'eau). Le rêve est une autre source de superstitions : croyance aux esprits et à certains moyens de divination. Ces prétendues divinations se réduisent, en réalité, à la constatation de coïncidences à la fois choisies et mal observées (p. 416), ou à la suggestion involontaire que crée le rêve, à savoir celle qui entraîne soit des actes suggérés, soit la croyance en la véracité des images (p. 419).

D'autres faits sont dus à des états à demi anormaux (automatisme psychologique, distraction, monoidéisme) ou complètement anormaux, au premier rang desquels il faut mettre la suggestion. L'individu suggestible vérifie nécessairement la prédiction; voyant des esprits, s'il y croit (p. 472), il finit par les sentir autour de lui, en lui, se croyant sorcier si le milieu, ses rêves, ses besoins l'y poussent. L'Église, poursuivant des sorcières, en créait par cela même. — L'hypnose, phénomène plus anormal, expliquerait l'automatisme des médiums et des inspirés (p. 497), l'état d'anesthésie où se trouveraient les sujets soumis à certaines ordalies. L'action de certains narcotiques rappelle les moyens décrits pour créer des états magiques; c'est ainsi que la description des sabbats de sorcières ressemble aux rêves que provoque l'empoisonnement par l'atropine. Enfin l'hystérie, épidémique ou non, expliquerait bien des faits d'extase ou de possession (p. 533).

Nous ne chicanerons M. L. ni sur le caractère trop intellectualiste de ses définitions où l'acte est trop directement dérivé de la croyance, ni sur certaines inexactitudes comme celle qui consiste à faire de la théurgie un fait spécifiquement égyptien, ni sur les graves lacunes de son exposé historique. Enregistrons seulement les points sur lesquels ses explications semblent assez décisives. Il est certain que nombre de croyances sont en partie dues à des erreurs normales d'observation, d'autres à des hallucinations; que des états, regardés longtemps comme essentiellement *religieux*, sont d'origine hypnotique ou hystérique (extase, possession, glossolalie) ; qu'enfin la croyance au miracle, à la prophétie est fondée sur l'action psychologique qu'exerce la suggestion soit sur la volonté soit sur la perception.

Mais il s'en faut qu'une telle explication puisse être exhaustive. Elle nous donne les conditions dernières et lointaines du fait, non ses causes prochaines et déterminantes. Quand on a rapproché l'extase de la grande hystérie, la croyance aux devins des erreurs de perception, on a expliqué la possibilité du phénomène en général, non comment il s'est actualisé sous telle forme déterminée dans telle société déterminée. Il est possible que les rêves aient été pour quelque chose dans la croyance aux esprits. Mais, seul, un fait social peut expliquer pourquoi, dans tels pays, l'esprit adoré avait telle forme, tel pouvoir, telle fonction, pourquoi il était l'objet de tel culte, à supposer que la possibilité même du culte en général puisse être comprise si l'on fait abstraction de la société. Même, parmi tous les faits religieux, la magie est un de ceux qui ont le plus manifestement une forme sociale. La persistance des formules magiques est extraordinaire. Des incantations assyriennes ont pénétré jusque dans le bas byzantinisme; des formules de la médecine grecque se retrouvent intactes dans la médecine hindoue. A plus forte raison en est-il ainsi de la magie vulgaire, qui fait à tous l'impression de quelque chose de préhistorique et qui n'a pu conserver cette existence définie que dans l'esprit populaire. Il y a plus : certains des faits psychiques dont parle M. L. supposent eux-mêmes des faits sociaux. La suggestion qu'exerce une croyance aux cérémonies magiques est due au caractère obligatoire, supérieur, dont la croyance est investie aux yeux du fidèle; de même, c'est l'autorité sociale du prophète qui revêt de certitude ses prédictions.

Comment admettre, d'ailleurs, que des faits aussi univer-

sels, et qui ont joué un tel rôle dans l'histoire, n'aient d'autres causes que des erreurs accidentelles ou des états maladifs ?

M. M.

LEONARD W. KING. — **Babylonian Magic and Sorcery being « The prayers of the lifting of the hand »** (*Magie et sorcellerie babyloniennes*). London, Luzac, XXX, 199 p., et 76 pl. Shl. 18.

L'étude scientifique de la religion assyro-babylonienne a commencé avec le livre de M. Jensen, *Kosmologie der Babylonier* (1890). Depuis la publication de ce livre, fait remarquer M. King, on s'est appliqué à l'étude systématique de séries de textes magiques et religieux. Le D[r] Tallqwist a publié les tablettes magiques nommées par les Assyriens *Maglû* ; M. Zimmer a réuni la série des incantations dites *Shurpu*. M. King publie une série analogue, « les prières du lèvement de la main ». Sauf le texte qui porte le numéro 12, déjà publié dans Rawlinson WAI, IV[3], pl. LVII, les tablettes étudiées par M. King étaient inédites. Ces prières appartenaient à des recueils déjà constitués par les Assyriens (*Introduction*, xv sq.) ; M. King publie, page xix, une brique qui contient une sorte de catalogue d'incantations ou de table des matières. Bien peu de ces textes sont assez bien conservés pour que M. King ait pu même en tenter une traduction suivie. Ils sont d'ailleurs assez semblables les uns aux autres. Ils commencent par une invocation à une divinité, dont on vante le pouvoir et la miséricorde en énumérant ses fonctions et ses qualités. Le suppliant décrit ensuite sa condition et sa détresse ; il dit ses espérances ; la conclusion est une courte doxologie. — Quelquefois le texte est interrompu par des indications rituelles et liturgiques de deux ou plusieurs lignes, qui prescrivent de faire une libation ou de répéter l'incantation. — Les dernières prières (53, 62) doivent être récitées pendant les éclipses de lune, les autres ne paraissent pas avoir un usage déterminé. Elles réclament le jugement de la divinité ; elles lui demandent la délivrance du péché (2,38), la prospérité (2,31).

Bien que la récitation de ces prières paraisse avoir eu une valeur magique, ce sont plutôt des psaumes de la pénitence que des incantations et l'on comprend difficilement le titre que M. King a donné à son livre : il promet plus qu'il ne tient.

Les textes qu'il publie n'offrent guère d'intérêt pour le socio-

logue, sinon par leur existence même. On y trouvera peu de choses à glaner. Signalons seulement la ligne 17 de la première prière qui met en relation l'oracle du Dieu avec le jour de sa fête, et la ligne 30 de la prière 12, qui célèbre Marduk, le dieu solaire, comme dieu du blé. — Le livre très consciencieux de M. King est suivi de copieux index, trop copieux même ; peut-être un vocabulaire complet était-il inutile.

H. H.

M.-A. MUNIZ AND W.-J. MC GEE. — **Primitive Trephining in Peru** (*Trépanation primitive au Pérou*). Ethn. Ann. Report, XVI, p. 6-73.

La trépanation, opération très répandue sur toute la surface du globe, pratiquée d'abord par les sorciers dans des buts thaumaturgiques, dans les cas de maux de tête, de fièvre (p. 17), a été aussi employée par les anciens Péruviens. La trépanation après la mort (p. 23) avait été un moyen d'obtenir l'âme et la force de l'ennemi, par l'intermédiaire d'une rondelle de son crâne, tout comme le scalpe. Le besoin de ces amulettes conduisit à trépaner le vivant. De là à l'emploi, d'abord empirique, puis scientifique, de la trépanation par un médecin, il n'y avait qu'un pas. Les procédés et les instruments des anciens Péruviens étaient assez perfectionnés. Pour ce qui est de l'interprétation des faits, les auteurs proposent deux explications. La plus satisfaisante nous paraît être celle qui attribue la trépanation au besoin d'extirper le pouvoir malfaisant qui cause le mal de tête.

ABRAHAM DANON. — **Les superstitions des Juifs ottomans**. Mélusine, VIII, p. 265-280.

L'auteur ne se contente pas de décrire ces superstitions ; il en cherche les origines. Quelques-unes viennent des écritures. Certains breuvages (II, B. 3 et 4) font songer aux eaux amères que le mari, selon les *Nombres* (V), administrait à son épouse soupçonnée d'infidélité. La mère qui, pour ne pas perdre ses enfants, met au moment d'accoucher une pomme à son chevet, obéit inconsciemment à l'idée d'un Midrasch d'après lequel les femmes israélites, en Egypte, allaient accoucher sous des pommiers, pour soustraire leurs enfants aux persécutions de l'infanticide Pharaon. — Plus tard, survint le Christianisme dont l'influence s'exerça à rebours : ce qui était saint pour le chrétien (le dimanche, la madone) revêtit un caractère néfaste. L'Islam eut aussi sa part d'action. Signalons certains proverbes intéressants (p. 269) et un rite remarquable d'adoption symbolique (p. 273). H. H.

DOELER (ADLF.-F.). — **Die Thierwelt in der sympathetischen Tiroler Volksmedizin** (*Le monde des animaux dans la médecine populaire sympathique au Tyrol*). Ztsch. d. Ver. f. Volksk, 1898, p. 38-48, 168-180.

Faits très intéressants. Exemples : la dent du loup fait courir vite le cheval ; un anneau de bois de chamois garantit contre le vertige ; le cœur de la chauve-souris empêche le sommeil ; la peau d'un lièvre blanc sert contre la rougeole. A voir également des superstitions récentes concernant le gros bétail.

HAASE (K.-ED.). — **Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin und Umgegend** (*Médecine populaire dans le comté de Ruppin et aux environs*). Ibid., t. VII, p. 412, VIII, p. 516 et suiv., p. 197 et suiv.

Remarquable richesse d'incantations.

H. OSTHOFF. — **Allerhand Zauber etymologisch behandelt** (*Charmes de toutes sortes traités étymologiquement*). Beitg. z. Kunde d. Indogermanischen Sprachen, XXIV, 1 et 2.

T.-V. HOLMES. — **On the evidence for the efficacy of the diviner and his rod in the search of the water**. Jl. Anthrop. Inst. 1898.

Etude psychologique sur le phénomène de la divination par les chercheurs d'eau qui trouvent les sources avec leur baguette. Ces découvertes seraient dues à une sorte de connaissance pratique de la géologie et les mouvements de la baguette seraient d'origine nerveuse et interne.

J. TUCHMANN. — **La Fascination**. Mélusine, 1897-1898.

Continue son énorme enquête sur la fascination et les moyens de la prévenir.

IV. — CROYANCES ET RITES RELATIFS AUX MORTS

Par MM. HUBERT et MAUSS

ERWIN ROHDE. — **Psyche**. *Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (*Le culte des âmes et la croyance à l'immortalité chez les Grecs*), 2e éd. — Freiburg-i.-B., Mohr, 1898, 2 vol., 329 et 436 p., in-8. M. 20.

Bien que le livre de M. Rohde soit une deuxième édition, nous croyons devoir lui consacrer une assez longue étude. Il

n'est plus besoin de faire l'éloge de cet ouvrage. Rohde a retracé l'évolution de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Grecs, depuis les représentations les plus vagues de l'âge homérique jusqu'à la philosophie socratique, en passant par les inspirations des Dionysiaques, l'enseignement d'Eleusis et le mysticisme des Orphiques. Mais ce ne sont pas les études de psychologie et de doctrines qui doivent nous arrêter surtout dans cet ouvrage; c'est l'exposé de l'adaptation de la croyance en l'immortalité de l'âme à un système d'institutions qui en dérivent ou qui ont contribué à la former.

Les Grecs d'Homère se représentèrent l'âme ou du moins ce qu'ils entendaient par le mot ψυχή, comme une espèce de double du corps, une ombre insensible et sans volonté qui lui survivait après la mort. Quant au sort de cette ombre, ils le comprenaient déjà de deux façons inconciliables logiquement, mais pourtant simultanées : ou bien l'âme restait attachée au corps et habitait le tombeau, ou bien les âmes des morts étaient réunies dans un pays lointain, inaccessible, troupeau d'ombres dont les pasteurs sont les divinités infernales.

A ces deux conceptions, susceptibles d'un développement indépendant et divergent, correspondent deux systèmes d'institutions.

Enterré primitivement chez lui, sous le foyer ou auprès du foyer, le mort ne quittait ni sa maison, ni ses biens, ni sa famille. Son esprit vivait invisible à côté des siens, utile ou dangereux. La survie du mort a donné naissance au culte des ancêtres, c'est-à-dire à toutes les pratiques qui tendent d'une part à entretenir la vie des ombres, de l'autre soit à préserver les vivants de leur malignité, soit à assurer aux petits-fils les services de leurs aïeux (t. I, p. 185); interdictions, imprécations et amendes qui protègent les tombeaux (t. II, p. 340), vengeance et expiation du meurtre (t. I, p. 264), fêtes funéraires et sacrifices (t. I, p. 17, p. 146, p. 192, 193 : ἐναγισμός, t. II, p. 344), commémorations, anniversaires, offrandes. Le mort reçoit sa part des repas des vivants. M. Rohde n'insiste pas assez à notre avis sur l' αἱμακουρία (t. I, p. 149), libation de sang destinée à rendre la vie et le sentiment à l'ombre vague à laquelle l'offrande est adressée; elle correspond dans le rituel à ce qu'est, dans l'épopée, le sacrifice d'Ulysse au pays des morts. La mort ne rompt donc pas les liens de la famille; si les morts continuent à se mêler à la vie des vivants, les vivants parti-

cipent dans une certaine mesure au sort de ceux qui disparaissent : c'est ce qu'expriment et le deuil et les interdictions rituelles, séparations et prohibitions qu'il entraîne (t. I, p. 233). Il y a continuité entre la société humaine et la famille des esprits. Le culte qui perpétue ces liens ne contribue pas moins à resserrer ceux des sociétés humaines. Les familles et les clans se groupent autour du culte des ancêtres (t. I, p. 167). Les pratiques religieuses qu'il comporte et les groupements qu'il détermine servent de cadres ou de modèles aux sociétés et aux religions. Les associations factices se créent des ascendants fictifs, semblables aux esprits des familles et aux héros des tribus ; des dieux et des génies sont assimilés aux ancêtres, les rites de l'offrande funéraire contaminent ceux du sacrifice. D'autre part, le culte des morts emprunta aux autres conceptions religieuses ; l'esprit du propriétaire d'un champ fut identifié avec l'esprit du champ. Les âmes et les démons agraires se confondirent dans le culte des héros[1]. Les idées de l'auteur sont d'ailleurs sur ce point assez vagues et, parfois, contradictoires.

Mais de même que l'imagination mythologique avait fini par rassembler les démons agraires dans des demeures communes, elle en vint à exiler les âmes des morts au fond du monde souterrain. Rohde ne cherche pas l'origine de cette idée d'un séjour des ombres, dont le développement coïncide peut-être avec l'évolution des rites funéraires qui chasse les morts du foyer pour rassembler les tombeaux en dehors des enceintes habitées. Bien que les ombres sans forces et lointaines, représentées dans le chant XI de l'Odyssée, ne pussent avoir aucun rapport avec le monde des humains, le culte des morts, celui des héros et leurs pratiques persistèrent. On imagina que les âmes n'étaient pas toujours confinées dans leur demeure ; elles revenaient à des époques fixes (t. I, p. 239), soit aux époques astronomiques (néoménies), soit au moment des grandes fêtes agraires. Elles visitaient alors les vivants ; et chez les peuples primitifs, qui partagent ces croyances, des danses, une agitation désordonnée, l'ivresse, trahissent la présence des âmes qui pénètrent dans le corps des vivants ; c'était de cette façon que les Grecs concevaient l'inspiration prophétique, dans les oracles des héros chthoniens ; ils y voyaient une possession momentanée (t. I, p. 121). Des idées morales ajoutèrent quelques traits au tableau du pays des âmes, en y figurant des sanctions. Le

développement des idées morales et des représentations qui y correspondent s'accomplit dans des associations semblables à celles des mystères d'Eleusis, qui perfectionnèrent et compliquèrent le système des purifications qui devaient assurer à l'âme la félicité future.

Rohde croyait et a dit au début de son deuxième volume que les idées populaires sur la ψυχή, sa persistance et son sort, ne contenaient pas le germe du développement de la croyance à la vie éternelle. Il fallait qu'un élément étranger s'y ajoutât. Ce fut, selon lui, l'introduction en Grèce du culte du Dionysos thrace qui l'apporta. Les orgies et les extases que ce culte comportait firent comprendre l'idée de l'autonomie, de l'existence substantielle et de la divinisation de l'âme. L'implantation de ce culte nous fournit encore un excellent exemple de l'adoption d'un culte étranger par un ancien sacerdoce; M. Rohde montre comment les prêtres de Delphes se sont faits les apôtres de Dionysos (t. II, p. 59).

Après les communautés bacchiques, ce fut l'orphisme qui contribua le plus à fixer la croyance. M. R. en trouve des preuves dans l'exégèse des mythes et en particulier de celui du meurtre et de la résurrection de Zagreus (t. II, p. 112). Les orphiques introduisirent en Grèce le rite de la *prière pour les morts;* ils croyaient que les âmes des défunts bénéficiaient des pratiques des vivants (p. 128).

Rohde, après être parti de l'exposé d'une idée populaire et primitive de la survie, est revenu à la fin de son livre sur les conceptions populaires, telles qu'on peut se les représenter au temps de la floraison de l'orphisme et de la philosophie. Il y retrouve la conciliation, dans la survivance des rites anciens, des deux conceptions contradictoires de la présence et de l'éloignement des âmes. Il montre comment les rites ont gardé l'empreinte des idées primitives.

La deuxième édition comporte un certain nombre de suppléments et d'additions, dans les notes particulièrement.

KUNO MEYER et A. NUTT. — **The voyage of Bran, Son of Febal, to the Land of the Living** (*Le voyage de Bran au pays des vivants*). — Sect. I. 1895. Grimm library, n° 4, p. XVII-331. — Sect. II, Ib., n° 6, p. 352, in-12. — Lond., Nutt, 1897. 18 shll.

M. K. M. a édité l'un des plus anciens, peut-être le plus

ancien texte mythologique irlandais, celui où sont racontées les aventures de Bran, fils de Fébal, au pays des bienheureux et comment lui fut annoncée la naissance future du héros Mongan lequel sera (d'autres textes publiés en appendice l'indiquent) sa réincarnation, M. Nutt y a ajouté un essai étendu qui porte à fond sur les deux points les plus intéressants, sinon les plus centraux, de cette légende : la description de l'Elysée et la doctrine de la métempsycose.

Nous passerons rapidement sur toute une partie de ce travail qui concerne l'évolution littéraire. M. N. y attache pourtant une grande importance. Il dit à maintes reprises que son livre a pour objet l'étude « d'une histoire, de son origine, de son développement dans la littérature ». Quoiqu'on ne puisse établir que des distinctions assez flottantes entre la mythologie, la poésie héroïque et le roman celtique (que M. N. considère comme l'une des origines de la romantique européenne), cependant, le texte édité a un caractère manifestement héroïque, et non pas mythique. Mongan, M. N. a fort bien réussi à le montrer, est un de ces nombreux héros civilisateurs dont il est question dans une multitude de traditions appartenant aux nations les plus diverses ; tels Taliessin, Arthur, etc., dans les pays gaëliques et bretons. Or M. N. voit dans ces personnages des êtres mythiques ; ce qui lui permet de rattacher la poésie héroïque à la mythologie. Mais n'est-ce pas employer un langage assez impropre ? Peut-on appeler mythes les légendes relatives aux héros civilisateurs et ne doit-on pas plutôt y voir des traditions étiologiques, presque des contes (V. t. II, p. 16) ? Ni Mongan, ni Bran ne sont des dieux, non plus qu'Ulysse; or, à parler rigoureusement, peut-il y avoir des mythes sans dieux ? Sans doute, les textes qui nous sont rapportés ont une origine très ancienne, mais ils n'ont pas un caractère expressément religieux. Aussi sont-ils l'occasion, plutôt que la base, des théories mythologiques que M. N. nous propose et que nous allons maintenant résumer.

L'Elysée irlandais, où Bran aborde en son voyage d'outre-mer, où il séjourne et d'où il revient, porte les caractères les plus primitifs. Il présente des particularités trop spéciales pour que, dans la description qui nous en est donnée, on puisse soupçonner aucune influence des œuvres classiques ou des idées chrétiennes (p. 281). Il est situé au pays du soleil couchant, dans une éternelle lumière, au sein d'une radieuse abondance, ou bien, suivant d'autres traditions, dans des îles

de dames amoureuses (I, p. 264, 282). On n'en revient que rarement; ceux qui, au retour, goûtent à la nourriture des hommes, tombent morts (p. 32, 34, 151). M. N. trouve dans cette peinture des raisons pour identifier ce pays des Bienheureux au pays des fées, au *sid* dont l'idée est encore vivante en Irlande. La colline ou une île de la mer ont également servi à localiser les fées, les héros et les dieux. L'Elysée celtique est, d'ailleurs, un endroit où la mort ne conduit pas, où le mérite ne fait pas entrer, mais où pénètrent seuls les hommes doués de vertus divines. — Or, ce mythe des Iles Fortunées n'est pas, suivant M. N., propre au Nord de l'Irlande; il est celtique et même, en dernière analyse, aryen. M. N. reprend, en effet, les théories de Rohde sur l'origine des idées grecques relativement à la vie future; d'autre part, avec Rydberg, et contre M. Bugge, il maintient l'originalité des mythes de l'Elysée scandinave (p. 304 et suiv.). Enfin, rapprochant de tous ces faits le mythe avestique du royaume de Yima et un certain nombre d'expressions védiques, il trouve dans cet accord la preuve que cette conception d'un Elysée est essentiellement aryenne. Il finit par dresser, avec toutes les réserves nécessaires, un tableau chronologique du développement de l'idée d'Elysée dans les différentes nations indo-européennes.

Le champ du second mythe est moins étendu. La doctrine de la réincarnation ne se rencontre que dans le bouddhisme, le pythagorisme, et les religions celtiques. Sous sa forme celtique, elle s'éloigne, par un trait important, de la doctrine hindoue; celle-ci fait, en effet, place à l'idée de mérite, de démérite et de rétribution qui est, au contraire, absente de la conception celtique. Mais, par cela même, cette dernière se rapproche de la conception grecque qui présente la même particularité. Ayant même caractère, elle doit avoir même origine (II, p. 122); car M. N., n'a pas de mal à montrer qu'elle n'est pas dérivée du pythagorisme par voie d'emprunt. Or, il semble bien établi depuis Rohde, que le pythagorisme a travaillé sur les données immédiates du culte orphique et dionysiaque. Mais, tandis que Rohde admet l'origine étrangère de l'orphisme et même du culte, M. N., dans une discussion intéressante (II, p. 157), refuse toute valeur historique aux mythes qui attribuent à une importation l'institution, en Grèce, du culte dionysiaque. Suivant lui, les idées orphiques ont tout au moins trouvé dans les rites agraires, grecs et même, plus généralement, aryens, que pratiquait l'antiquité,

un support suffisant pour avoir pu se développer par elles-mêmes. Le culte dionysiaque est agraire ; les sacrifices du dieu de la végétation, le mythe des morts et des renaissances du dieu, tout cela fait partie du fond d'idées qu'on retrouve partout à la base de ce culte. Or, justement, nous connaissons dans les anciens cultes celtiques nombre de sacrifices qui ont un caractère agraire (sacrifices des prêtresses de l'île de Sein, ceux dont parle la légende rimée de l'idole de Cromm-Cruaich, etc.) ; les morts et les renaissances de l'esprit de la végétation sont également un des thèmes fondamentaux de la mythologie celtique. C'est donc de la doctrine aryenne du sacrifice qu'est né le mythe de la réincarnation (II, p. 146). Ce sont les métamorphoses infinies des esprits de la végétation, leur réincarnation annuelle qui fournit la matière de la doctrine.

Il y a plus ; le mythe de l'Elysée a, lui aussi, la même origine. Les cultes agraires de Dionysos fournissaient, en effet, l'idée de l'extase ; l'Elysée, c'est le lieu où le dieu transportait ses fidèles au moment des mystères (II, p. 143), et c'est le sacrifice qui les élevait ainsi dans cet autre monde, source supérieure de la vie. Poussant son analyse jusqu'à ses dernières limites, M. N. en est arrivé à dériver le culte primitif, non pas d'une idée de la communion, mais d'une religion de la vie. L'adoration des pouvoirs de la vie et de la croissance (II, p. 244 282), d'abord conçus d'une manière générale et vague, puis précisés sous forme d'esprits, tel est le fond dernier qu'il nous est possible d'atteindre. Les idées de la vie et de la mort, l'échange de « la vie pour la vie », suivant l'ancienne formule celtique, voilà la racine des doctrines élaborées dans cette mythologie (II, p. 252), doctrines qui, après s'être transformées en légendes héroïques, sont finalement tombées à l'état de contes et de fables dont les bribes survivent dans le folklore de l'Irlande.

Il y a assez d'analogies entre les idées que M. N. expose et celles que nous exposons ailleurs pour que nous nous dispensions d'une longue critique. Peut-être y a-t-il une certaine disproportion entre les théories émises et le matériel de preuves sur lesquelles elles reposent. Mais l'idée générale est certainement d'un grand intérêt.

M. M.

J.-M. de GROOT. — **The religious system of China.** *Its ancient forms, evolution, history and present aspect. Manners, customs and social institutions connected therewith.* (Système religieux de la Chine.) Leyde, Brill. Vol. I. 1892, p. xxiv et 1-360. — Vol. II. 1894, p. viii et 361-828. — Vol. III. 1897, p. vii et 829-1468. 40 shll.

Ce travail est un des plus considérables que la science des religions ait eu à enregistrer depuis de longues années. Il constituera, quand il sera terminé, une véritable encyclopédie religieuse de la Chine; or, il n'est peut-être pas de religion dont l'étude promette d'être plus féconde. En Chine, en effet, outre que les faits religieux sont d'une extrême richesse, l'histoire en est très longue et mieux datée que l'histoire correspondante de l'Inde. De plus, nous avons ici, comme dans l'Inde, parallèlement au système rituel, un système théologique qui l'explique. Enfin, dans cet ouvrage, les phénomènes religieux sont étudiés dans leurs rapports avec les institutions sociales. Cette œuvre est donc du plus haut prix pour les sociologues : M. de Groot la leur a, d'ailleurs, destinée en partie (p. xii).

Sa méthode est essentiellement objective. C'est l'histoire des croyances et des pratiques religieuses, sous leur forme impersonnelle, que M. G. a entreprise. A propos de chacune d'elles, il commence par la déterminer telle qu'elle se dégage des plus anciens textes et aussi à l'aide de comparaisons sociologiques avec les faits similaires que peuvent présenter d'autres peuples. Puis, il en étudie l'évolution, les règles, les connexions avec les autres coutumes ou traditions (cf. p. 533) et toute cette histoire est dégagée des contingences individuelles. Les monuments religieux de la Chine se prêtent, d'ailleurs, à cette manière de voir et de présenter les choses : car le traditionnalisme dont ils sont empreints ne laisse que peu de place à l'action des personnalités religieuses. Dès le principe, nous trouvons la religion chinoise comme enserrée en un système de rites et d'idées, sur lesquels, sans doute, les esprits ont travaillé, qui ont subi des vicissitudes diverses, des critiques philosophiques et des exagérations mystiques, mais dont le fond est éminemment traditionnel et collectif. Aussi M. G., dans ses explications, fait-il toujours une place prépondérante au principe social, à la signification sociale des rites et des croyances.

On ne peut analyser un tel ouvrage. Nous nous contenterons de choisir, parmi les faits qui doivent appeler l'attention des théoriciens, ceux où les documents chinois apportent des lumières nouvelles. Dans cet exposé, nous nous permettrons de ne pas suivre toujours le plan de l'auteur afin d'éviter des redites qu'un ordre différent lui eût épargnées.

I. *Rites funéraires.* — Presque tout serait à citer. Le mourant est placé sur un lit spécial, au milieu du hall de la maison ; les parents sont présents. Dès la mort, on crie à la mort (p. 11), on ouvre la fenêtre (comme en certaines parties de L'Europe) et les femmes lavent le corps. L'eau, comme les cendres qu'on mettra tout à l'heure dans le cercueil, est recueillie chez les voisins ; c'est, sans doute, un acte de communion condoléatoire. On met à côté du cadavre une lumière afin de le protéger contre les principes obscurs (p. 22, note). De nombreuses règles déterminent les vêtements que le mort doit porter, les objets qui doivent être mis dans la bière. L'ensevelissement une fois accompli, des moines bouddhistes viennent et, à l'aide de sacrifices (p. 75) au mort et de formules magiques, rappellent l'âme et la concentrent dans une tablette provisoire où elle va résider jusqu'à la confection de la tablette définitive. C'est à ce moment que parents et amis brûlent devant le mort des quantités de monnaie fictive en papier : cette monnaie était autrefois réelle et le rite avait pour objet d'enfouir le mort avec sa fortune. Enfin la maison est purifiée par des exorcistes (p. 107, 232). Cela fait, la famille peut garder le mort chez elle jusqu'au jour marqué par l'astrologue pour l'enterrement. Même, autrefois, dans les familles de rang élevé, le mort était conservé à la maison et l'héritier lui présentait une offrande matin et soir (p. 114).

Vient l'enterrement. Le cercueil, qui est censé dangereux à manier pour des raisons magiques, passe le seuil, les pieds en avant, au milieu d'adorations et de sacrifices (p. 146, 193). Le cortège se forme. En avant, des musiciens pour écarter les mauvais esprits ; puis, dans le même but, une image du dieu *Éclaireur de la route* (p. 160) ; le rapprochement s'impose avec les coutumes européennes. Le corps suit, avec une âme qu'il contient encore (170-2) ; derrière, le pavillon provisoire où se trouve l'âme antérieurement extraite, et que portent les conducteurs du deuil. Le corps une fois déposé dans la fosse (qui a été l'objet d'une lustration), on sacrifie un coq blanc (p. 211

et suiv.), à la fois pour écarter les esprits des ténèbres et pour faire entrer avec le sang l'âme du mort dans la tablette provisoire qui est ramenée processionnellement à la maison. Cette cérémonie est proprement le retour de l'âme.

Nous rattachons, contrairement à l'ordre suivi par M. G., les sacrifices funéraires à l'enterrement. Il y a eu en Chine, comme presque partout, un enterrement du mort avec tous ses objets mobiliers, des esclaves, des amis, d'ordinaire vassaux du défunt (p. 394). Mais il y a surtout le sacrifice de la veuve. Sans doute, quand il est opéré par le feu, ce sacrifice est de date récente et d'origine hindoue. Mais le suicide de la femme sur la tombe de son mari ou sa pendaison publique (p. 718) sont glorifiés par une multitude de légendes, réglés par les lois et honorés par les empereurs et le peuple. Quand il n'y avait pas suicide, la veuve (ou la fiancée) devait rester veuve toute sa vie (p. 744, 756) ; tout au moins, le mariage lui est interdit avant vingt-sept mois (p. 613, 760). En tout cas, un nouveau mariage la déconsidère. Souvent, par atténuation de ce sacrifice, la femme va habiter sur le tombeau de son mari (p. 794, 813). Pour la même raison, et par suite d'une vigoureuse réaction des moralistes contre ces dilapidations excessives, les objets ou êtres sacrifiés ont été, dans bien des cas, remplacés par des simulacres de toutes sortes ; cependant ces rites survivent avec une remarquable intégrité dans les classes moyennes.

C'est aussi parmi les rites funéraires que nous rangerons les prescriptions relatives au deuil que M. G. rattache assez arbitrairement à l'étude du tombeau (III, ch. 6). D'après les documents chinois, dont M. G. suit ici l'explication, les pratiques du deuil reposeraient sur ce principe général que les survivants doivent tout abandonner au défunt, comme le fils est tenu de tout céder à son père, si celui-ci l'exige. Le deuil serait ainsi un tribut plus complet, payé au mort : les vêtements de deuil, la suppression des ornements viendraient de ce qu'autrefois tous les vêtements de la famille étaient donnés au mort, et les huttes de deuil, où se réfugient encore les mandarins qui viennent de perdre leurs parents, seraient un reste de l'ancienne coutume qui voulait que la maison fût abandonnée au mort. Dans ce dernier cas, l'explication est exacte ; mais elle ne saurait valoir pour la plupart des prescriptions qui concernent le deuil, pour les multiples interdictions qui pèsent sur la famille, le jeûne, la défense de toucher au patrimoine,

de vaquer aux affaires (p. 618) durant la période du grand deuil, de faire de la musique, d'avoir des rapports sexuels (et, dans le cas de la femme, de sortir du clan pour se marier p. 606), de se nettoyer la tête pendant cent jours (504, 603), obligation de ne prendre que certains aliments déterminés (p. 492). Toutes ces règles reposent sur un principe d'abstinence « d'émaciation », qui vient lui-même de la situation religieuse très spéciale où les gens sont placés par la mort d'un des leurs.

II. *Le tombeau.* — Signalons d'abord le caractère général de tous les rites qui concernent le mort : ils sont strictement obligatoires. S'ils sont négligés, il en résulte les plus terribles dangers pour l'individu, la famille et même l'État (p. 919); aussi l'État subventionne-t-il des sociétés qui ont pour but d'aider les pauvres à observer les règles le mieux possible. D'autre part, la législature concernant les tombes est encore très sévère.

Pour le tombeau lui-même, quand des raisons économiques n'obligent pas la famille à le faire le plus simple possible, il a une forme qui dit son origine. C'est un caveau qui rappelle exactement l'ancienne hutte des primitives populations fluviales de la Chine (p. 368, 374); et telle en est réellement l'origine. Les parents abandonnaient la hutte au patriarche défunt et les fastueux mausolées impériaux sont simplement cette ancienne maison du mort, qui a fructifié chemin faisant. M. G. retrace remarquablement cette évolution. Il nous montre comment le mort, déposé au fond de sa maison funéraire, attire à lui un respect, un culte qui vont en se développant; comment, pour lui présenter les offrandes qui servent à sa nourriture, un autel s'ajoute au tombeau (p. 384, 450); comment les mausolées finissent par devenir dans certains cas (tombes des empereurs), de véritables temples, avec leurs fours, leurs chambres pour se déshabiller, leurs troupeaux qui fournissent le lait des offrandes (p. 1348, 1373), des garnisons pour protéger tout ce matériel. Mais tout cela suppose que le mort reste présent et vivant dans le tombeau. Cette vie, il faut l'assurer. Pour cela, une tablette commémorative, portant le nom du mort, fixe l'âme auprès de la tombe. Pour cette même raison, des arbres toujours verts sont plantés près de la tablette pour prévenir la putréfaction du corps et maintenir l'âme fixée (p. 295, 460) et même, dans

certains cas, ils s'identifient avec elle (p. 171, 172, 911). — Un dernier trait à noter, c'est le caractère familial de la sépulture : le mort est enterré au milieu des siens. Aussi est-ce la grande préoccupation du Chinois qui émigre de se faire enterrer dans son village, dans sa famille. L'unité du clan et de la famille se poursuit au delà de la mort (p. 835).

III. *Croyances concernant la mort.* — M. G. parle, assez improprement selon nous, d'une doctrine de la résurrection. En réalité, le Chinois croit non à une renaissance, au sens chrétien ou bouddhique, mais à une simple continuation de la vie de l'âme. La mort, c'est l'abandon du corps par l'âme qui continue à vivre. C'est pourquoi, quand les parents crient le nom du défunt, c'est pour rappeler l'âme : de là aussi les délais pour la mise en bière ; c'est qu'on attend le retour possible de l'âme (p. 317). — A partir de l'enterrement, l'esprit du mort a, d'ailleurs, une vie double. Il y a une âme fixée à la maison et c'est à elle que s'adresse le culte des ancêtres que M. G. étudiera dans le volume prochain ; il y a en second lieu, l'âme fixée dans le tombeau. L'existence de la dernière âme est étroitement liée à celle du corps. Aussi les rites qui la conservent sont-ils ambigus : ils ont pour but aussi bien le corps que l'âme. Ils ont surtout pour objet de mettre le corps en contact avec des choses bonnes, dépositrices du principe de vie (bois d'arbres toujours verts, pierres précieuses, etc.).

Mais ce qu'il y a de plus remarquable, c'est l'étroite solidarité qui unit tous ces rites à la vie de la famille : l'accomplissement de tous les devoirs funéraires se répercute en succès, en bonheur dans la carrière des survivants. Si le mort est enterré un jour favorable, à un endroit favorable, où soufflent les vents fertilisants, toute la famille prospère : c'est le principe du *Fung-Shui* (p. 338, 911, 935, 950, 962). Les exagérations de ce système sont devenues une des plaies de la civilisation chinoise : car à la moindre altération matérielle qui se produit dans le voisinage du mort, le bien-être de l'âme est compromis et c'est une catastrophe pour les vivants. La vie des morts encombre celle des vivants. — A noter les rapports qui unissent la végétation et les esprits des morts (Cf. p. 543 sur l'ancêtre du clan).

IV. Signalons enfin brièvement deux faits qui intéressent plutôt la sociologie de la famille. Comme les rites funéraires

sont étroitement liés à la structure de la famille, ils l'expriment. Les degrés du deuil suivent les degrés de parenté. C'est ainsi que les règles du deuil manifestent le caractère patriarcal de cette organisation. En effet, on ne porte le deuil que pour un petit nombre de parents maternels, particulièrement proches. Puis on peut voir que l'étendue de la famille est délimitée par la présence de l'aïeul et la communauté de l'habitat. Enfin les rites funéraires, tout en dérivant des relations domestiques, réagissent sur elles : l'importance qu'y attache le Chinois confère une véritable prédominance familiale au « continuateur des rites » et occasionne de nombreuses adoptions. — En second lieu, on a souvent remarqué le caractère patriarcal de l'organisation féodale et de l'administration en Chine ; nulle part, il ne ressort mieux que dans les rites du deuil, où le vassal porte le deuil de son maître et tous les sujets celui de l'empereur (p. 509, 522, 540, 638).

On comprendra sans peine que nous nous dispensions de toute objection de détail à cet ensemble important de théories et d'interprétations.

G. MASPERO. — **La table d'offrandes des tombeaux Egyptiens**. *Rev. hist. des relig.*, 1897, vol. XXXV, p. 275 et suiv., XXXVI, p. 1-19.

Étude très importante sur la vertu magique de la prière au mort; explique quel pouvoir nutritif avait la représentation, sur la table d'offrande, de la nourriture donnée au défunt dans sa tombe. M. M.

V. — CULTES EN GÉNÉRAL, PLUS SPÉCIALEMENT AGRAIRES

Par MM. DURKHEIM, HUBERT et MAUSS

JEAN SMIRNOV et PAUL BOYER. — **Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kama**. — Etudes d'ethnographie historique. Première partie. Traduit du russe et revu par Paul Boyer. — Paris, Leroux, 1898. pp. IX-486 gd. in-8°.

Ce sont les populations finnoises de la Volga qui sont seules étudiées dans cet ouvrage dont la seconde partie est sous

presse. Elles comprennent deux groupes distincts : les Tchérémisses et les Mordves. Le territoire tchérémisse couvre sur les deux rives de la Volga une surface de 450 milles carrés, avec un peu plus de 150 villages et environ 250 000 individus des deux sexes. Les Mordves sont encore plus nombreux; il y en a près d'un million. L'un et l'autre peuple sont d'origine finnoise; après avoir subi successivement l'influence turque (par l'intermédiaire des Bulgares), puis la domination des Tatars, ils ont été conquis par les Russes. Mais la russification n'en est pas encore très avancée ; les mœurs primitives sont restées presque intactes ; là même où, en apparence, le christianisme s'est établi, le vieux paganisme survit en réalité sous la lettre des croyances et des pratiques chrétiennes. Ces deux sociétés offrent donc un terrain de choix pour l'observation sociologique. L'auteur, M. Smirnov, ne s'est pas contenté de réunir toutes les études de détail dont ces peuplades ont été l'objet pour en faire la synthèse ; il a visité lui même les pays dont il nous parle. Les documents qu'il nous présente sont donc d'une grande valeur. Malheureusement, il ne paraît être qu'imparfaitement au courant de l'état où se trouve actuellement l'ethnographie comparée pour ce qui concerne le droit et surtout la religion. Il y a des faits qu'il voit à travers des théories aujourd'hui abandonnées, d'autres dont il n'aperçoit pas toute la signification parce qu'il semble ignorer les résultats auxquels on est provisoirement arrivé touchant les questions qu'ils concernent. De plus, les renseignements qui nous sont fournis ne sont pas classés de manière à nous donner des impressions d'ensemble. Mais ils ne laissent pas d'avoir par eux-mêmes un grand intérêt.

Ces renseignements se rapportent les uns à l'organisation de la famille, les autres aux pratiques religieuses et aux croyances populaires. Nous analyserons plus loin ce qui concerne la famille ; nous détachons ici ce qui regarde la religion.

D'intéressants détails nous sont donnés sur les rites mortuaires (p. 137 et 357-364). On y voit clairement que le but principal de ces rites est de consommer, aussi complètement que possible, la séparation du mort (et de tout ce qui a touché au mort) d'avec les survivants. En vertu du caractère magique dont il est investi par le fait de son décès, il y a en lui une vertu attractive qui risque d'entraîner dans l'autre monde tout ce qui passe dans sa sphère d'action ; et les objets qui ont

été en contact avec lui, surtout après sa mort, ont la même propriété, quoique moins intense. Tous les efforts tendent donc à l'isoler, à faire un vide entre lui et les autres êtres. On se protège contre lui (p. 364). Mais cette attitude ne dure que quarante jours ; c'est la période de deuil. Passé ce délai, le mort devient bienfaisant et on le sollicite même à venir se mêler à la vie des siens. On fait de grands banquets auxquels il est censé prendre part, représenté par un figurant ou, simplement, par ses habits (p. 143 et 366). — Primitivement, c'est le cimetière qui était regardé comme le domicile des morts. Mais les Tchérémisses se sont élevés à la notion d'un autre monde qui comprend un paradis de lumière et un abîme de ténèbres. A l'origine, c'était la chance qui décidait du compartiment dans lequel les morts étaient incorporés (p. 139-140).

Le culte des morts a fini par se rattacher étroitement à la religion des dieux ; c'est ainsi que les fêtes commémoratives des morts coïncident très souvent avec les grandes fêtes religieuses (p. 145 et 376). Quant à cette religion elle-même, il paraît bien, d'après les faits rapportés, qu'elle est essentiellement, dans ses assises premières, agraire et pastorale. Les fêtes, en effet, se rapportent aux principales phases de la vie agricole (p. 183 et 420 et suiv.). On signale même des usages qui rappellent de près les cérémonies, si connues depuis Mannhardt, par lesquelles on célèbre vers le printemps la fin de la végétation de l'année précédente et la venue de la végétation nouvelle (p. 159). Les dieux n'ont pas, d'ailleurs, des fonctions très précises, pour la plupart ; ce sont des forces redoutables qui, suivant la manière dont elles s'exercent, peuvent faire beaucoup de bien ou beaucoup de mal, mais qui n'ont pas de rôle bien défini (p. 169). — Sous cette religion agraire, on trouve aussi chez les Tchérémisses un culte des pierres qui paraît avoir reçu un certain développement (p. 157).

Quant au rituel, il consiste essentiellement en sacrifices. La prière ne s'est pas encore détachée du sacrifice ; elle n'en est que le prélude et l'accomplissement (v. un texte de prière p. 169-174). D'après l'auteur, à l'origine, la victime aurait été tout entière offerte au dieu et ce ne serait que plus tard que les fidèles auraient été admis à en prendre leur part (p. 176) ; mais l'hypothèse est contredite par ce fait que tous les grands sacrifices sont, en même temps, des banquets collectifs. C'est donc que, de tout temps, le sacrifiant et sa

famille recevaient certains morceaux de la bête immolée. D'ailleurs, ce qu'on sait aujourd'hui sur les origines et la fonction du sacrifice ne permet pas de supposer qu'il y ait eu un peuple où, dans le principe, la victime était réservée tout entière à la divinité.

Les règles relatives au sacrifice étaient minutieuses et devaient être strictement observées. Aussi était-il nécessaire de recourir à un sacrificateur professionnel. Ce n'était pas un prêtre proprement dit, mais simplement un homme expert dans le rituel; on le choisit généralement parmi les vieillards. Mais il n'a pas de fonctions permanentes, il faut qu'à chaque sarifice et pour chaque dieu son mandat lui soit renouvelé (p. 183 et 437). Il est très remarquable que ce rôle soit, dans bien des cas, dévolu en principe à une femme; c'est du moins ce qui arrivait chez les Mordves (p. 422-423). Quant au matériel du culte, la simplicité en est extrême. Point d'idoles, point de temples. C'était autrefois dans les forêts, que se faisaient les sacrifices; aujourd'hui, c'est dans des bosquets isolés. Une clairière, des poteaux pour attacher les victimes ou y suspendre leurs dépouilles une fois qu'elles sont immolées, un foyer pour cuire la viande, un étal pour la débiter, et c'est tout (p. 180 et 437 et suiv.).

On trouve en outre dans ce livre d'assez nombreux mythes sur la vie, sur la mort, sur la genèse des phénomènes naturels, sur la manière dont les hommes apprirent l'existence des dieux, etc. Nous ne pouvons qu'en mentionner l'existence. Il y a pourtant une de ces conceptions populaires qui mérite d'être notée : c'est la manière dont les dieux sont classés. Chez les Tchérémisses, ils sont répartis en cinq catégories : la première comprend les divinités mères ; la seconde, les grands-pères et des grands-mères ; la troisième, les maîtres (il n'y en a que deux) ; la quatrième, les rois ; la cinquième, les dieux proprement dits (p. 162-163). Ces échelons divers correspondent à des générations successives et la série complète représente l'ordre dans lequel ces différentes divinités sont nées. Il est à remarquer à ce sujet que certains Mordves manifestent plus de respect pour les dieux-mères que pour les dieux-pères (p. 341). Le fait doit être rapproché des privilèges religieux qui sont faits parfois à la femme. E. D.

J.-C. FRAZER. — **Pausanias's description of Greece** (Translated with commentary by). (*Pausanias. Traduc-*

tion avec commentaires.) — London Macmillan, 1898, VI volumes, in-8°. 6 liv. st.

Depuis la publication du *Golden Bough* en 1890, M. Frazer, que l'on savait déjà helléniste autant qu'ethnologue, s'est occupé à réunir les éléments du commentaire de Pausanias qu'il vient de publier enfin cette année. L'édifice est considérable et les matériaux sont abondants. La traduction occupe le premier volume (pp. 1-560). Le commentaire remplit quatre volumes (t. II, pp. 582 ; t. III, pp. 652 ; t. IV, pp. 447 ; t. V, pp. 638). Le VI[e] volume comprend deux index, l'un pour la traduction (pp. 1-171), l'autre pour le commentaire (pp. 173-194) et 10 cartes. Le texte adopté généralement par M. Frazer est celui de Schubart ; il ne s'est pas interdit de le corriger et il a fait suivre la traduction d'un certain nombre de notes critiques (t. I, pp. 561-613). L'ouvrage commence par une introduction copieuse (XIII-XCVI), où M. Frazer étudie et discute toutes les questions relatives au livre et à l'auteur, la date de l'ouvrage, son but et son plan, les préoccupations de Pausanias, ses préférences et son caractère; bien que M. Frazer ait quelque tendresse pour ce livre qui l'a si longtemps occupé, il n'est pas entraîné à en surfaire le mérite; ce n'est pas autre chose qu'une sorte de *Bædeker* antique, méthodique et commode; l'auteur est un brave homme, dont l'intelligence ne dépasse pas beaucoup la moyenne; peut-être est-il superflu de chercher, comme le fait M. Frazer, s'il avait du goût ; en religion, il est bien pensant, pieux, orthodoxe, suffisamment superstitieux, superficiellement « éclairé », assez critique pour ne plus comprendre et pour vouloir interpréter de travers certains usages et certains mythes ; honnête homme avant tout, suivant fidèlement ses auteurs ou même les copiant, et décrivant exactement ce qu'il a vu; en somme, digne de foi. Nous croyons qu'il est inutile de se demander avec Bœckh et M. Frazer, s'il n'a pas imité le style d'Hégésias ; son style laborieux, plat et inégal, doit lui être personnel; c'est celui d'un homme sans talent qui cherche à écrire.

Nous voulons dire tout de suite quel bien nous pensons du travail de M. Frazer, pour avoir la liberté de faire ensuite quelques réserves. Les quatre volumes de notes, grâce aux index qui les accompagnent, forment une véritable encyclopédie. Ce sera pour les sociologues un répertoire commode

de l'antiquité grecque, éclairée par l'ethnologie. Le texte de Pausanias est déjà par lui-même une revue assez complète et suffisamment précise des antiquités religieuses de la Grèce. M. Frazer a pris la peine, dans son introduction, d'en indiquer l'intérêt (p. xxvi). Il y signale quelques-uns des rites les plus remarquables qui nous sont connus par Pausanias et donne ensuite une assez longue énumération des coutumes et croyances superstitieuses qu'il signale, puis des légendes et des contes (p. xxvi-xxx). Le commentaire corrige le texte et l'enrichit singulièrement. Le principal soin de M. Frazer, et il le dit en tête de sa préface, est de donner une peinture de la Grèce plus complète et plus exacte que celle de son auteur. Pausanias (iii, 15,3) prétend par exemple que les Lacédémoniens seuls sacrifiaient des chiens à Héra; M. Frazer rappelle que la déesse recevait des sacrifices semblables sur l'Acropole de Corinthe (note à ii, 3, 6); voilà le type d'une partie du commentaire. Le plus souvent, M. Frazer rapproche des faits décrits par Pausanias ceux que lui fournit sa très grande connaissance de l'ethnographie; il joint quelquefois à une assez riche collection de citations et d'exemples une bibliographie étendue. Prenons au hasard quelques notes dans ces quatre volumes. A propos du culte de Damia et d'Auxesia (t. III, p. 266), qui furent, selon la légende, lapidées dans une sédition à Trézène, M. Frazer nous donne de très abondants renseignements sur les combats rituels des fêtes agraires. Plus loin, la description de l'image enchaînée d'Enyalios (Paus. iii, 15), nous vaut un exposé des hypothèses par lesquelles on a tenté d'expliquer cette coutume d'enchaîner la statue des dieux : des liens les empêchaient tantôt d'abandonner leurs adorateurs, tantôt de leur nuire. Une série d'exemples choisis parmi les traditions mélanésiennes (t. IV, p. 380) expliquent la défense de manger des grenades dans le temple de Lycosoura (viii, 37,7) ; ce sont des exemples de la croyance à l'efficacité de la communion : les vivants qui partagent la nourriture des morts, partagent leur sort. — Au t. I, p. 528, on trouve à propos de l'histoire d'Alcathous une longue bibliographie des contes où le héros vainqueur d'un monstre confond les rivaux qui veulent s'attribuer sa victoire. A la légende de la purification d'Apollon après le meurtre de Typhon, M. Frazer ajoute deux pages d'exemples des rites de la propitiation des bêtes tuées à la chasse et des victimes sacrificielles (t. III, p. 54 sq.). Les plaisanteries des γεφυρισταί

au passage du Céphise, dans la procession des Eleusinies, sont rangées dans un groupe de rites où l'injure paraît être considérée comme un moyen d'attirer la bonne fortune ou comme un prophylactique du mauvais œil. M. Frazer fait une étude générale de la responsabilité juridique des animaux et des objets inanimés pour illustrer le texte de Pausanias sur le *Prytaneion* (t. III, p. 370). Il étudie, à propos de la maladie des filles de Pandarée, la croyance à la possession par les animaux ; sa note résume un article de Roscher publié dans *les Abhandlungen der phil. h. Classe. d. k. Sächs. Gesell. d. Wiss.*, 1896, p. 3-92. Nous signalons dans le tome V, p. 227 sq., une excellente bibliographie des offrandes et des sacrifices funéraires. Le déguisement d'Achille à Scyros (I, 22,6) et en général le déguisement des sexes se rattache à l'ensemble des pratiques destinées à écarter le mauvais œil. Une petite monographie du sacrifice expiatoire du doigt commente la légende du doigt d'Oreste (IV, 355, 57). Dans la question de la personnification des noms divins, M. Frazer prend une position directement opposée à celle de M. Usener (t. II, p. 118, 119), il croit que les dieux locaux ont été identifiés aux grands dieux, et il nie que les épithètes des grands dieux aient formé des dieux locaux ; quant à nous, nous croyons les deux théories également vraies.

Quelle que soit la richesse du commentaire de M. Frazer, il offre pourtant des lacunes. Ainsi l'on n'y trouve rien sur la mort de Tirésias, noyé dans la source Tilphuse (IX, 33, 1). Une longue note archéologique sur Brauron n'est suivie d'aucune explication sur le culte de ce sanctuaire (t. I, p. 448). En général, bien que M. Frazer ne soit pas spécialement archéologue, le commentaire archéologique, épigraphique, géographique du texte de Pausanias est très développé et paraît fort bien fait. Il semble que le commentaire des rites soit plus écourté. En tous cas, il est moins méthodique ; il n'y a quelquefois qu'un rapport lointain entre le texte et les faits qui en sont rapprochés. Par exemple (t. V, p. 57), les habitants de Tithorea essayent de voler de la terre au tombeau d'Amphion et de Zethos dans la campagne de Thèbes ; s'ils y réussissent, leurs champs sont fertiles et ceux des Thébains dépérissent ; pourquoi M. Frazer cite-t-il la loi des XII Tables, les peines qu'elle prescrit contre les sorciers qui détournent la récolte de leurs voisins et l'histoire du jugement de C. Furius Cresimus ? Il s'agit ici d'un dieu agraire dont la présence

rend la terre fertile (t. III, p. 57). La procession des enfants de Corinthe qui ramènent de la rivière Sythas les idoles d'Apollon et d'Artémis, n'a rien de commun avec les *Delphinia* d'Athènes qui commémorent le départ de Thésée pour la Crète. Pausanias (x, 6, 2) raconte que les habitants de Lycoreia, lors du déluge de Deucalion, s'étaient réfugiés sur la hauteur, guidés par les animaux sauvages ; ce trait n'a rien de commun, selon nous, avec les légendes qui attribuent à des animaux l'indication de l'emplacement de certaines villes. Nous ne comprenons pas pourquoi M. Frazer (t. V, p. 401) a rapproché les sauts des *hommes sacrés* près de Magnésie des précipitations annuelles de Leucade.

M. Frazer a bien fait d'ajouter à son premier index, un index spécial pour son commentaire; il peut permettre de réunir les renseignements épars.

On aurait tort de reprocher au travail de M. Frazer de ne pas apporter de contribution à l'étude théorique des faits. Son auteur ne se proposait pas cet objet. Sa tâche, dit-il, s'est bornée à réunir sous une forme commode des matériaux abondants, mais dispersés. Il se met à la portée du public, il veut même que son livre serve à d'autres qu'à des savants de profession. Nous croyons qu'il sera pour les sociologues et les ethnologues un répertoire précieux et nous espérons que l'attrait des rapprochements que M. Frazer fait continuellement entre les rites grecs et ceux des peuples barbares et sauvages gagnera quelques hellénistes à ces études comparatives.

H. H.

FEWKES (Jesse Walter). — **Tusayan Snake Ceremonies** (*Cérémonies concernant le serpent chez les Indiens Tusayans*). 16e Annual Report of Ethnology, Washington, 1897, p. 267-312.

L'auteur avait étudié précédemment les fêtes du serpent chez les Indiens de Walpi ; il nous donne cette fois les résultats de son enquête dans trois autres colonies indiennes du voisinage. L'étude est remarquable de bonne foi, de précision, de sûreté. Elle est à lire pour quiconque refuse de croire à l'excellence de certains documents ethnographiques : photographies, descriptions schématiques, plans, dates, rien n'y manque (sauf le texte des prières). Combien de pareils renseignements ne surpassent-ils pas les pauvres indications que nous avons sur certains cultes locaux de la Grèce !

Ces cérémonies ont lieu fin août; elles durent plusieurs jours. Elles sont accomplies conjointement par deux confréries, celle du

serpent et celle de l'antilope. Il n'est pas possible de les décrire ici dans toute leur complexité ; en voici, du moins, les éléments essentiels. — A jour fixe, on construit, dans la chambre sacrée, un autel symbolique de l'antilope. Au milieu se trouve le *Kisi*, gerbe formée d'épis de maïs, de blé et de melon. Les prêtres en font le tour et l'aspergent de farine sacrée. Le lendemain, danse de l'antilope. Puis au soir du dernier jour, danse du serpent. Les prêtres des deux confréries tournent autour du Kisi et chacun, en passant, jette dessus de la farine sacrée. Un homme est caché dans le Kisi avec les serpents ; chacun des membres de la confrérie du serpent reçoit de cet homme un de ces reptiles, le prend à la main et le tient dans sa bouche. On les asperge ensuite d'eau-médecine. Sur l'autel, on répand encore de la farine sacrée, on y place ensuite les serpents sur lesquels hommes et femmes viennent cracher. On les recouvre de farine, et, à un moment donné, les prêtres s'en emparent et vont les porter aux quatre coins de l'horizon.

M. F. montre bien que ces cérémonies font partie des rites agraires : la date à laquelle elles ont lieu, la nature des pratiques qui les constituent en sont la preuve. Les rites des antilopes ont pour but la croissance du blé, les rites du serpent, la chute de la pluie. L'auteur fait très bien voir comment ces deux ordres de rites se sont peu à peu unis, mêlés, intriqués les uns dans les autres par suite de l'association des deux confréries. — Nous suivrions moins volontiers M. F. dans les hypothèses qu'il fait sur le caractère récent de ces usages. M. M.

WALSH (Williams S.). — **Curiosities of popular customs and of rites, ceremonies, observances and miscellaneous antiquities** (*Curiosités de coutumes populaires, rites, cérémonies, pratiques*, etc.). Londres, Gibbings, 1898, p. 1018.

Manuel où les faits décrits sont rangés par ordre alphabétique. Le livre est bien composé et très utile ; il fait connaître nombre d'usages et de coutumes, qu'on risquerait d'oublier. Les informations ont une assez grande valeur, surtout en ce qui concerne les faits anglais. On trouve pourtant quelques inexactitudes ; il y est dit, par exemple, que c'est en mars que les Juifs commencent l'année. — Voir particulièrement les articles sur le mercredi des cendres (p. 70 et suiv.), sur les coutumes de la Noël (christmas), sur le lièvre de Pâques (p. 365 et suiv.), les fêtes de la Saint-Jean, les fêtes de mai, etc., etc. L'auteur ne prétend, d'ailleurs, ni à être complet ni à faire une œuvre de pure science. M. M.

Franz CUMONT. — **Les actes de saint Dasius**. Extrait des *Analecta Bollandiana*, t. XVI, 1897.

Les actes de saint Dasius que publie M. Cumont fournissent des

renseignements intéressants sur la façon dont les troupes romaines de Durostorum en Mésie célébraient les Saturnales; elles choisissaient un mois à l'avance un *roi* de la fête. Après quelques jours de licence où le *roi* pouvait tout se permettre, il était sacrifié à Saturne. Dasius, désigné par le sort pour être roi des Saturnales, refusa de jouer le rôle et se proclama chrétien. Il fut mis à mort le 20 novembre 303. M. Cumont hésite à croire que le *roi* ait été sacrifié. Il suppose que le texte est fautif.

Sur le même sujet, M. Parmentier a publié une étude dans la *Revue de Philologie* (1897, p. 143). Prenant comme point de départ les actes de saint Dasius, il réunit quelques témoignages qui confirment celui de son auteur. A la fête des Σάκαια en Asie, à la fête de Kronos à Rhodes, etc., le personnage, quel qu'il fût, qui jouait le rôle de roi ou de Kronos, était sacrifié. H. H.

WENDLAND. — **Jesus als Saturnalien Koenig**. Hermes, 1898, p. 175-sq.

M. Wendland fait connaître deux nouveaux rois des Saturnales. — Philon, *in Flaccum* 5, 6, raconte qu'à l'arrivée d'Agrippa I à Alexandrie, en 38, le peuple antijuif déguisa en roi le fou Karabas. — M. Wendland suppose que Jésus fut traité en roi des Saturnales ; il en trouve la preuve dans le cérémonial de la flagellation. H. H.

FREDERICK SESSIONS. — **Some Syrian Folk-lore notes gathered on mount Libanon**. Folk-lore, 1898, p. 1 sqq.

M. Fr. Sessions signale le passage de la propriété communiste à la propriété individuelle (2-4). Il note la survivance des habitudes de travail en commun (p. 5 et 6, particulièrement dans la production et le travail de la soie). — Il mentionne les fêtes et les festins du printemps, la bénédiction des arbres et des champs par les prêtres (p. 5). La croyance au mauvais œil, les moyens de s'en garder ou d'en guérir (amulettes, bijoux, charmes, etc.) occupent un certain nombre de pages. P. 16, M. S. signale quelques survivances du sacrifice. P. 9, M. S. donne un exemple de la persistance des anciens sanctuaires comme lieu de fêtes (bois sacré de Beyrout). H. H.

A.-F. FEILBERG. — **Der Kobold in nordischer Ueberlieferung** (*Le Kobold dans la tradition septentrionale*). Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde, 1898, p. 1-21 et 130-147.

Etudie les croyances danoises concernant le Wysser qui correspond au Kobold germanique. C'est l'esprit de la maison. M. F. indique les services qu'il rend aux gens et mentionne les conditions auxquelles ces services sont subordonnés. On doit le nourrir; ce qui

est un reste de l'ancien sacrifice à l'esprit de la maison (p. 136 et suiv.). Ce culte est d'ailleurs en relations avec celui de l'arbre familial (p. 137 et 141). — Les Wysser ont une vie commune ; ils sont rivaux les uns des autres comme les humains.

La précision géographique du travail en augmente la valeur. Les mythologies, les traditions scandinaves et germaniques ont été trop souvent confondues dans des travaux où l'on passait à chaque instant d'une remarque philologique à une sorte de mythologie comparée, tout cela d'une manière assez décousue. Il est heureux que d'autres tendances se fassent jour.

NEHRING. — **Die Anbetung der Ringelnatter bei den alten Littauen, Samogiten, und Preussen** (*Le culte de la couleuvre à collier*). Globus, t. LXXII, n° 4, p. 65.

Ce culte est destiné à assurer le bonheur de la maison.

JESSE WALTER FEWKES. — **Tusayan Katcinas** (15th *Ann. Rep. of the Bur. of Ethn.*), 1897, p. 245-315.

Etude comparative des cérémonies par lesquelles est symbolisée, chez les Pueblos, l'arrivée des esprits. Ceux-ci sont représentés par des hommes déguisés, portant des masques (Katcinas). Analyse très remarquable de ces rites qui portent au plus haut degré le caractère des cultes agraires (de la nature, de la pluie et de la terre). Une tentative pour expliquer historiquement les concordances et les divergences paraît moins heureuse.

P. SARTORI. — **Ueber das Bauopfer** (*Sur le sacrifice de construction*). Ztschf. f. Ethnol., 1898, I, p. 1-54.

Importante monographie du sacrifice fait à l'occasion de la construction d'une maison. Etudie les formes et les objets du sacrifice (humain, animal, de grains de sel) ; ses principes et ses fins (en tant que sacrifice, en tant que moyen d'acquérir un esprit protecteur, p. 32, en tant que charme magique ; en tant que sacrifice expiatoire).

J.-D.-E. SCHMELTZ. — **Das Pflugfest in China** (*La fête du labour en Chine*). Intern. Arch. f. Ethn., 1898, II, p. 72 et suiv.

K. WEINHOLD. — **Die Verehrung der Quellen in Deutschland** (*Abhdlg. d. Kgl. Preus. Akad. d. wiss. z. Berlin*), 1898. *Le culte des sources en Allemagne.*

Fort important.

WEINECK. — **Knecht Ruprecht und seine Genossen**. Gruben, chez l'auteur, 1898. p. 56, in-8°.

Il s'agit d'un de ces personnages figurés qu'on promène encore en Allemagne entre l'Avent et les Rois, pour les fêtes du solstice d'hiver.

A. HAAS. — **Rugensche Skizzen**. Greifswald, Abel, 1898.

Rites de la moisson et rites du mariage.

H. BOWER. — **The elevation and procession of the Ceri at Gubbio**. Londres, Nutt, 1897, p. x-146, 8°.

Fête agraire remarquable et bien décrite. M. M.

VI. — MYTHES, LÉGENDES, CROYANCES POPULAIRES

Par MM. MAUSS et HUBERT

A. — *Les Mythes.*

MAX MULLER. — **Nouvelles études de Mythologie** (traduites de l'anglais par Léon Job). Paris, Félix Alcan, 1898, p. x-651, 12 francs 50.

L'école de mythologie comparée n'a pas succombé sous les attaques dirigées contre elle par les savants de l'école anthropologique. Il était utile que son fondateur, M. Max Muller, reprît la parole pour défendre ses conclusions, ses méthodes et soumettre à une critique nouvelle les doctrines de ses adversaires.

Des trois écoles qu'il distingue (psychologique, analogique et généalogique), la première, suivant M. M., s'est peu développée; aussi n'en parle-t-il qu'à propos d'un travail de Gruppe (chap. IV). Il ne s'aperçoit pas que toute l'école anthropologique (qu'il appelle analogique) est, en réalité, psychologique. Depuis Spencer jusqu'à Lang, Smith, Frazer, Hartland, les mythologues de cette école ont eu pour but de retrouver le sens psychologique des mythes, de montrer à quel système d'idées se rattache chacun de ces grands thèmes fondamentaux dont l'humanité a produit d'innombrables exemplaires.

Ainsi, déjà sur ce premier point, M. M. comprend mal

ses adversaires. Quoi qu'il en soit, les critiques qu'il leur adresse sont les suivantes. Les comparaisons qu'emploie M. Lang (car c'est lui surtout qui est visé) ne sont pas des comparaisons au sens scientifique du mot. Seul, le rapprochement de faits de même nature a une valeur démonstrative. Quand on rassemble confusément sous une même rubrique des mythes d'aspect absolument différent, empruntés à des races absolument distinctes, sans aucune parenté, ni historique, ni linguistique, on ne compare pas; on procède par analogies. De là le nom d'*analogique* que M. M. donne à cette école, non sans malice ni sans dédain. Or, comment opposer ces analogies lointaines et confuses aux conclusions auxquelles arrive la mythologie comparée des peuples aryens? Car, ici, les peuples comparés se trouvent à des degrés de culture plus ou moins correspondants, en même temps qu'ils sont étroitement parents de par l'histoire, de par le type, de par la langue. Comment aussi ne pas préférer ces comparaisons méthodiques, lentes, objectives, que permet et qu'exige l'analyse phonétique des noms propres des dieux, à ces rapprochements fantastiques où les mythes des Hottentots et ceux de la Grèce classique se coudoient dans une inconcevable promiscuité? Il y a plus; les documents qui servent de base à ces analogies sont ou mal étudiés, ou sans valeur, ou utilisés par des auteurs sans compétence. Que peut-on tirer d'un mythe mal compris qu'un sauvage explique à un voyageur qui passe, à un trappeur ou à un missionnaire ignorant? Selon M. M., dès qu'un ethnographe est un peu au courant de la méthode philologique, il trouve, non pas des totems, mais des mythes solaires comme ceux que Gill a décrits.

Toute cette discussion est spirituellement conduite et pleine de verve. Mais, si elle marque bien certains défauts de la méthode adverse, elle n'en prend pas corps à corps le principe, à savoir l'étude des survivances des conceptions primitives dans les mythes classiques. Ce principe, M. M. ne le discute pas en réalité et il a conscience lui-même de cette grave lacune; aussi ne demande-t-il, en fin de compte, pour son école, que le droit d'exister et d'avoir des élèves. Nul ne le lui conteste ; un gros volume était-il bien nécessaire pour le revendiquer?

Quant à sa propre doctrine, M. M. ne l'a pas modifiée. Il maintient ses méthodes et ses résultats. Il s'agit toujours de voir comment les mythes se sont développés sur les mots, sur

les noms des dieux. Clairs d'abord, liés à des mythes parfaitement explicables et compris de tous, ces noms perdent peu à peu leur sens, leur raison ; ils deviennent des énigmes dont on a perdu la solution et autour desquelles viennent alors se grouper, avec tous les hasards de l'indiscipline phonétique en ce qui concerne les noms propres, et de la fantaisie mythologique, une foule d'épisodes soit surajoutés, soit venus d'autres mythes, d'autres énigmes. Les mythes sont « des maladies du langage » et le problème est de retrouver les figures primitives qui sont à la base de toutes ces superfétations parasites.

Ce noyau premier du mythe ne pourra être obtenu que par l'analyse comparée du nom du dieu. Cette analyse conduite d'après les lois rigoureuses de la phonétique, que M. M. rappelle sommairement, dressera un tableau généalogique des formes que le nom aura revêtues dans les différentes langues indo-européennes, en partant de la racine primitive. Par cette méthode, on arrivera à retrouver les équivalents d'un même Dieu dans les religions différentes *Dyaus Pitar* (le père ciel) sera bien le Jupiter, le Ζεῦς πατήρ ; Varuna, Ouranos ; Ahanà, Athene (déesse du jour), etc. Les mots, et avec eux les idées, se réduisant ainsi peu à peu à leurs formes primitives, on trouvera que le fond premier de la mythologie indo-européenne est naturaliste. — D'ailleurs, l'analyse philologique des mythes, leur comparaison, la recherche des similitudes que présente l'organisation des attributs d'un Dieu (comme celles que Mannhardt a trouvées entre les attributs de Thor et ceux d'Indra) ne laissent pas d'être d'utiles procédés auxiliaires qui permettent également de remonter à l'origine du mythe. Ainsi, la décomposition du mythe d'Héraclès confirme les résultats que faisait prévoir l'analyse des éléments qui entrent dans son nom ; il en est de même pour Apollon et pour la plupart des dieux du panthéon védique.

Sur tous ces points, l'auteur ajoute peu à ce qu'il avait déjà dit ailleurs. Plus neuves sont les pages qu'il consacre au dédoublement des divinités en jumeaux, aux filiations qu'admet le polythéisme, à l'explication du naturisme primitif. Tout cela fait de cet ouvrage un livre fort brillant où les merveilleuses qualités de vulgarisateur, qu'on ne peut contester à M. M., se déploient à l'aise. Ajoutons que la traduction est très bonne et l'index précieux. Mais on peut se demander si cette publication atteint bien le but que s'est

proposé l'auteur, si elle servira beaucoup au crédit de la doctrine qu'il préconise. Si quelque chose peut nuire, dans l'esprit des savants, à la mythologie comparée indo-européenne, c'est bien des expressions métaphoriques comme celles « de maladies du langage », ce sont les abus d'interprétation philologique que se permet M. Muller. Comment ne se scandaliseraient-ils pas de voir appeler sans discussion soleil un loup, alors que la philologie védique elle-même, depuis Bergaigne, a renoncé à interpréter et se contente de traduire et de classer? — D'autre part, nous avons vu déjà que l'école adverse est mal comprise. Sans doute, certaines critiques sont fondées. Il est vrai qu'on peut chercher avec plus de profondeur que ne fait l'école anthropologique, comparer avec plus de méthode, s'appuyer sur des faits plus authentiques et mieux critiqués. Mais il s'en faut que tous les gains dus à cette méthode ne soient qu'apparents. L'extension indéfinie du champ de la comparaison, la sériation logique des faits mythologiques, sont des principes que la science des religions conservera.

Il reste, d'ailleurs, qu'appliquée à certains groupes de religions, la méthode philologique conduit à d'excellents résultats. Mais pourquoi en faire la méthode unique, à l'exclusion de toute autre? Nous sommes convaincu que, par exemple, une mythologie comparée sémitique serait possible et utile, avec une phonétique sémitique pour base. Mais ce n'est qu'un des procédés secondaires de la méthode, qui doit consister, avant tout à sérier rationnellement les faits objectivement étudiés.

M. M.

ANDREW LANG. — **Modern Mythology** (Mythologie moderne). Londres, Longmans, 1897, p. XXIV-212. 7 schll.

La polémique tient une assez grande place dans ce livre et y a un tour assez personnel. Nous négligerons tout ce qui a ce caractère. Les discussions de doctrine et de faits doivent seules nous intéresser.

De même que la théorie de M. Max Muller n'a pas beaucoup progressé, les objections que lui adresse M. Lang n'ont pas beaucoup varié depuis la critique qu'il en fit dans son article *Mythology*. Les reproches sont les mêmes; ce sont les difficultés et les incertitudes des interprétations philologiques, les contradictions des traducteurs du Veda, l'impossibilité

d'appliquer la méthode comparative à des noms propres qui sont incompréhensibles par eux-mêmes. C'est ensuite une discussion psychologique de l'hypothèse qui fait du mythe une maladie du langage ; car enfin, il s'agit de savoir si le langage est antérieur à l'idée, c'est-à-dire aux mythes, ou les mythes antérieurs au langage. (*Introd.*, p. xiii.) Comment, d'ailleurs, une énigme mythique aurait-elle persisté si on en avait perdu le mot et comment une énigme incomprise deviendrait-elle un mythe, puisqu'elle disparaît (p. xii et 130) ?

Quant aux positions de l'anthropologie religieuse, M. Lang entend les maintenir sans modification. Elles avaient un peu besoin d'être défendues. Il s'agissait surtout de prouver, contre les attaques de M. Muller, le caractère scientifique de la méthode adoptée. Pour cela, M. Lang fait remarquer d'abord que la mythologie a un but très différent de celui que lui assigne M. Muller. Celui-ci se donne principalement pour tâche de comprendre, de deviner philologiquement le sens des conceptions religieuses chez les peuples aryens. M. Lang, lui, veut expliquer non seulement les mythes, mais encore tout ce qui en eux transpire du culte, de la coutume, et cela non pas seulement pour les mythes aryens, mais pour tous ceux que fournit l'histoire de l'humanité. Il en appelle à une philologie comparée plus compréhensive, et qui se rapproche davantage de la science des religions. Or, pour arriver à ce résultat, il faut étudier des documents qui se rapportent à toutes sortes de peuples. M. Muller dénie toute valeur à ces documents, et toute compétence à qui n'a pas au moins une notion de la langue dans laquelle le peuple a pensé et construit sa mythologie. M. L. répond que certains des renseignements dits ethnographiques sont précisément revêtus d'une autorité aussi forte que celle que son adversaire requiert. MM. Gill et Hahn ont donné une interprétation solaire des mythes polynésiens et hottentots ; libre à eux. Mais le texte du mythe qu'ils ont rapporté a une valeur certaine et peut entrer dans toute généralisation. — D'autre part, il y a la preuve de la récurrence que M. Tylor a bien mise en lumière. La répétition, dans deux mythologies, deux religions différentes, d'un même thème mythique, d'un même usage connu (celui du rhombos par exemple p. 115), garantit l'authenticité des renseignements ethnographiques qui le concernent. Et quand il s'agit de mythes et d'usages universellement répandus, la certitude devient presque absolue.

Enfin la méthode suivie est strictement scientifique. Elle est, en effet, psychologique et évolutionniste. Elle recherche, à la façon de l'archéologie, les survivances, dans les mythes récents, de la pensée humaine primitive ; elle se propose de reconstituer ainsi l'état psychique de la sauvagerie originaire. Elle se réclame donc de sciences aussi sérieusement établies que la phonétique et l'interprétation védique.

Pour ce qui regarde le contenu de la doctrine, M. Lang montre que la théorie du totem, telle que Mac Lennan et Frazer l'ont constituée, subsiste dans ses grandes lignes quoiqu'il y ait lieu de la remanier partiellement. La définition qui a été donnée du totem est satisfaisante ; l'universelle extension, sinon du totémisme pur et total, du moins de ses traits essentiels, est plus évidente que jamais. Quoi qu'en dise M. Muller, il y a des Egyptologues pour parler du totémisme égyptien et M. Oldenberg parle du totémisme aux Indes. Soutenir, comme le fait M. Muller, que le totem est adoré parce qu'il sert de signe héraldique, c'est mettre la charrue avant les bœufs. Bien des mythes s'expliquent tout aussi bien et même mieux comme survivances du totémisme que par des interprétations solaires : mythes d'Artemis, mythes relatifs à l'origine de la mort par violation d'un tabou ; les quelques pages consacrées à cette question (chapitre XII) sont à signaler. Enfin les rites surtout, par exemple celui du « passage au feu » des Hirpi sur le mont Soract, ne s'expliquent que par les équivalents polynésiens, hindous, américains, bulgares, et ne trouvent leur raison dernière que dans le fait psychologique de l'anesthésie et de l'auto-suggestion (p. 122, 175).

Tout ce débat est intéressant et assez utile. Il a pourtant quelque chose de factice. Ni M. Muller ni M. Lang n'ont guère ajouté aux généralisations qu'ils ont tentées dans leurs premiers travaux. Autour d'eux, la science a progressé et ils n'ont pas l'air de s'en être assez aperçus. D'une part, la méthode philologique est devenue plus strictement philologique et, avec le livre de M. Uzener, elle est arrivée à des résultats plus incontestables que ceux auxquels M. Muller était jamais parvenu. D'un autre côté, l'école anthropologique est devenue plus prudente, moins fantaisiste ; avec Smith et M. Frazer, la comparaison des rituels et des usages religieux a fait faire à la science des acquisitions que l'on n'aurait jamais obtenues par la seule comparaison des mythes à dessin et à trame

toujours compliqués. L'avenir sera vraisemblablement à une méthode plus éclectique. Le Dieu, le rite, le nom, le mythe, tout cela forme un conglomérat dont on ne peut dissocier les éléments que par abstraction ; il n'y a pas d'antériorité du nom sur l'idée, ni du rite sur le mythe. Parce qu'éclectique, cette méthode sera aussi plus objective et sociologique. Car le nom, ainsi rattaché au rite, cesse d'être une simple expression verbale; il devient partie intégrante de tout un système de choses dont il est inséparable, et ces choses sont sociales.

M. M.

A. MACDONNELL. — **Vedic Mythology** (*Mythologie Védique*). Grundr. d. Ind. Ar. Philo. III B. H. I. A. Strasbourg, Trubner, 1897, p. 176, in-8°. 9 Mk.

Suivant M. M., comme selon la plupart des védisants, la mythologie védique doit être étudiée en elle-même, pour elle-même, comme une chose indoue (§ 4). Sans doute, elle ne doit pas renoncer aux éclaircissements que peut lui fournir soit la mythologie comparée, soit l'ethnographie (p. 7) ; cependant, elle doit se faire sa méthode propre. En fait, l'auteur ne fait aucun emprunt à l'ethnographie, quoiqu'il ait été précédé sur cette voie par MM. Schrader, Winternitz, Oldenberg; et il n'utilise les résultats de la mythologie comparée que dans une mesure très restreinte. Il reconnaît qu'un certain nombre de noms de dieux védiques peuvent être identifiés avec d'autres noms de dieux du panthéon indo-européen et il discute quelques-unes des équivalences proposées (p. 8, 28, 30, 32, 49, etc.).

Cela posé, M. M. nous donne un résumé méthodique des textes mythologiques empruntés au Rig Veda. Persuadé du caractère naturaliste des dieux védiques, il les classe, conformément à la tradition hindoue, en dieux célestes, atmosphériques et terrestres, suivant la répartition du monde en ciel, atmosphère et terre. Il n'est pas douteux, en effet, que beaucoup de dieux védiques ne soient des personnifications de phénomènes naturels. Leurs noms le disent : Agni, c'est le feu, Sûrya, le soleil, etc. Mais tous se laissent-ils ainsi cataloguer ? Varuṇa, suivant M. M., est un dieu céleste ; il est le ciel, un autre Zeus. C'est en partie vrai, mais n'est-il que cela ? Il est aussi, il est surtout, dans le rituel et les spéculations des Brahmanes, le dieu des eaux; il fait leur pureté, leur action

magique lors des ordalies ; par elles, il sanctionne les fautes. Il est devenu ainsi le gardien de l'ordre religieux. Où ce caractère de Varuna trouve-t-il sa place ? De même, Agni (§ 35) est-il bien réellement un dieu terrestre ? N'est-il pas plutôt, comme les textes nous le montrent, un dieu à triple aspect : feu terrestre, feu de l'éclair, feu du soleil ? Les trois résidences, les trois naissances d'Agni sont des expressions courantes (p. 93). Voilà donc un dieu à cheval sur les trois mondes. La même objection pourrait se répéter à propos du dieu Soma. Ne serait-ce pas que les dieux védiques échappent à toute classification précise? Ils tendent les uns vers les autres et ce que M. M. dit de leurs caractères généraux est, sur ce point, significatif. Le panthéisme est fondamental dans les hymnes.

La masse d'études spéciales qui ont servi à faire cette étude générale du panthéon védique est fort imposante. Les solutions proposées sont généralement fort prudentes, les discussions claires et, si elles manquent un peu de profondeur, elles remplissent bien le but de l'ouvrage qui est un manuel.

Signalons comme particulièrement importants l'article sur Indra (§ 22), celui sur Soma (§ 37) où l'auteur met bien en lumière le caractère semi-matériel, semi-spirituel, fort peu anthropomorphisé, de Soma dieu, confondu avec le Soma plante. On trouvera d'autre part des développements assez étendus et fort utiles sur les divinités abstraites et les petites divinités, héros, prêtres mystiques, animaux divinisés que la religion védique a tantôt distingués et tantôt groupés. L'auteur a également étudié les démons, dragons et mauvais esprits, dont la lutte avec les dieux forme l'un des épisodes centraux et du Véda et de la littérature brahmanique tout entière. Les renseignements sur la cosmologie (II) et l'eschatologie védique (III) sont moins complets ; quelques-uns, pourtant, sont assez importants.

En définitive, ce livre est un précieux instrument de travail; c'est un répertoire scientifique d'informations bibliographiques, un recueil de textes et de discussions philologiques. A ce point de vue, il est d'une haute valeur. Mais ce n'est qu'un ouvrage de philologie. Or, pour traiter ces sortes de questions, la philologie suffit-elle ? Certes, le rassemblement des textes, bien discutés et bien compris, est la base première de toute étude de mythologie. Seulement ce travail n'est que préparatoire. D'abord, les critères philologiques d'après lesquels on établit d'ordinaire l'antériorité relative des textes

sont tous discutables. Puis, l'analyse logique de textes classés un peu au hasard n'aboutit qu'à une histoire de la représentation mythique qui est nécessairement très problématique, et cela d'autant plus que la méthode suivie est plus incomplète. D'une part, en effet, le Rig-Veda contient autant d'archaïsmes que de réelles antiquités; il est donc fort difficile de constituer l'histoire des hymnes et la science, sur ce point, en est encore aux débuts. Mais surtout, l'analyse simple des textes, même aidée de la linguistique indo-européenne ne permet pas de dépasser ces textes, si elle est conséquente avec elle-même. Des hymnes védiques on ne pourra jamais tirer de conclusion sur « la nature primitive des dieux »; on n'en peut déduire que la nature de l'idée qu'on s'en faisait au temps de la rédaction des hymnes. Pour arriver à savoir ce qu'ils étaient réellement, non la manière dont ils étaient représentés, le rapport qu'ils soutenaient avec l'ensemble de la religion et non la façon dont on concevait plus ou moins confusément ce rapport, une autre méthode est nécessaire. Il faut rapprocher délibérément tout l'ensemble des textes védiques, rituels aussi bien que théologiques, recueils de prières, hymnes et formules. Grâce à ce rapprochement, la notion mythique perd son caractère poétique et flou. Le mythe cesse d'être en l'air; il devient une institution parallèle au rite et, par cela même, la personnalité des dieux védiques se dessine. Leurs attributs sont comme concrétisés dans le culte dont ils sont l'objet. Sans doute, nous ne voulons pas dire que tous les hymnes du Rig-Veda aient eu originairement un emploi rituel; que tous les mythes racontés sur les dieux aient correspondu à une phase de leur culte. Nous entendons seulement que, en général, le rite et le mythe ne peuvent être dissociés qu'abstraitement. L'action magique pure, sans mythe qui en fasse la théorie, est assez rare dans les textes; mais on pourrait dire tout aussi bien que la devinette naturaliste, pure et simple, sans conséquences rituelles, est, elle aussi, une exception. Le mythe donne son sens au rite qui lui donne sa réalité.

M. M.

O. GRUPPE. — **Griechische Mythologie und Religionsgeschichte** (*Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*, hgg. von Dr. Iwan von Müller, V, 2), 1re partie (*My-*

thologie et histoire de la religion des Grecs), Munich, 1897, C.-H. Beck. 7. m.

Le livre publié cette année par M. Gruppe n'est que le tiers d'une vaste étude d'ensemble sur la religion grecque. Il y a catalogué les mythologies locales. Une étude systématique des groupes de mythes doit suivre et l'ouvrage doit être couronné par un aperçu de l'histoire des cultes. M. Gruppe veut passer ainsi de l'examen analytique des mythes à la reconstitution de la synthèse religieuse. Souhaitons que cet ouvrage ne reste pas interrompu et que l'attentive minutie de l'auteur ne nous fasse pas encore cette fois longtemps attendre un second volume. Le livre de M. Gruppe, qui s'annonce comme un manuel, ne répond pas tout à fait à cette rubrique. Il n'a pas la rigoureuse impersonnalité qu'elle commande. Les idées favorites de l'auteur n'y sont pas déguisées. Quels que puissent être les défauts du plan du présent volume, ce n'est pas une juxtaposition de notions. M. Gruppe n'a pas négligé de marquer l'intérêt général et philosophique de son étude.

L'histoire des grandes religions, judaïsme, bouddhisme, christianisme et islam, présente une unité au moins apparente. Elle suit l'évolution d'une doctrine à peu près coordonnée et limitée. Toute différente est l'étude des paganismes grecs : c'est une poussière de religions locales. Jamais, jusqu'à la fin de leur histoire, ils n'eurent l'occasion d'entrer en lutte contre un autre système religieux. Ils ne prirent pas ainsi conscience de leur unité interne. Encore M. Gruppe oublie-t-il de remarquer, en faisant cette observation profonde sur la formation des religions, que la lutte contre le christianisme fit de l'hellénisme, à ses derniers jours, une sorte de religion synthétique.

Jusque-là la société civile et la société politique fournirent les cadres de la société religieuse : cultes de la famille, cultes de la cité, cultes amphictyoniques, cultes panhelléniques, tels sont les différents éléments juxtaposés ou superposés de l'organisation religieuse des Grecs. Y échappent seules les grandes confréries d'initiés comme celles d'Eleusis et de Samothrace et des associations religieuses plus étroites, sortes de sociétés secrètes ou de clubs mystiques, qui se formèrent autour du culte de dieux étrangers ou qui professent une sorte de philosophie vague comme l'orphisme. Cette religion souter-

raine représente dans le monde grec les sectes et les églises des grandes religions combattantes.

M. G. a voulu tenir compte dans la partie de son travail qu'il vient de publier du particularisme de la religion grecque. Il a classé les mythes par cités et par pays. Ce classement sans doute ne correspond pas parfaitement et dans tous les cas au groupement naturel des faits. Il eût peut-être fallu rapprocher dans des chapitres séparés les cultes affiliés, mais un pareil classement aurait donné trop de place à l'hypothèse, et l'ordre géographique suivi par M. G. aura l'avantage d'être commode, puisque son livre est un manuel, surtout quand il l'aura fait suivre d'un long et copieux index.

Les origines de la religion grecque sont inconnues. C'est le domaine des conjectures. Les textes ne nous permettent pas de nous en représenter la naissance et la première évolution. La première assise de documents que puissent atteindre les chercheurs est formée par les mythes. L'étude du mythe intéresse doublement le sociologue. Souvent il est greffé directement sur le rite dont il n'est que la traduction et, quand le thème du mythe n'est pas la transposition et la défiguration d'un acte rituel, ses épisodes tout au moins portent la marque des rites de la société qui les a imaginés; les héros mythiques observent les usages des sociétés humaines. Les mythes fixent et conservent les coutumes disparues. Ce n'est pas tout. Le mythe une fois constitué s'enrichit d'épisodes empruntés à des mythes semblables. Il circule. Il sert à la comparaison et au rapprochement des dieux. Même il crée des dieux et des héros nouveaux. M. Gruppe montre par exemple (p. 42) que *Kephalos* est issu d'un mythe symbolique qui représentait Orion montrant sa tête (κεφαλή) dans la lumière de l'aube. Les mythes contribuent à la différenciation des représentations religieuses et à la création d'organismes plus complexes.

A ces deux fonctions sociologiques du mythe correspondent à peu près les deux classes de mythes distinguées par M. Gruppe (p. 3). La première comprend les mythes qui relatent la fondation des cultes. A ces légendes se rattachent celles du type de la naissance de Zeus en Crète qui, selon M. Gruppe (p. 248), a pris naissance dans les cérémonies célébrées sur l'Ida pour attirer la pluie. La deuxième classe comprend les légendes des aventures divines (*Goettersage*). Les premières éclairent ou tout au moins se proposent d'expliquer

les origines des cultes. C'est dans le domaine des deuxièmes que se sont exercées les influences philosophiques et historiques qui ont modifié la religion grecque. C'est par là qu'ont été introduites en Grèce les spéculations théogoniques de l'Orient.

M. G. n'apprécie pas à leur juste valeur les renseignements que l'analyse des mythes peut donner sur le développement d'une religion.

Un certain nombre de mythes qui racontent l'origine d'un culte ou qui l'expliquent sont le récit d'un événement que la cérémonie annuelle est censée répéter. Ils reproduisent donc cette cérémonie. Ainsi, quand ils remontent à une date ancienne, ils conservent les traits et l'esprit primitifs des rites. La diversité des mythes qui se rapportent à une même cérémonie et les variantes dont ils sont susceptibles permettent d'en suivre l'évolution et d'en apercevoir tous les aspects.

La distinction des mythes qui se rattachent à la fondation des cultes et de la *Goettersage* ne paraît pas être absolument rigoureuse au point de vue de l'analyse sociologique des faits, car un certain nombre de légendes, que M. G. doit faire entrer dans la deuxième catégorie, sont dérivées, aussi bien que les premières, de la pratique de certains rites; seulement, les indices extérieurs de la liaison primitive avec les cérémonies (commémoration, drame liturgique, chants de fêtes) ont disparu. La distinction de M. G. s'applique à l'évolution des mythes et non pas à leur nature.

Sachons gré toutefois à M. G. d'avoir rattaché au moins une partie des mythes à leur base rituelle. C'est déjà un grand progrès.

Cette étude des mythes et de leur contenu une fois faite, l'observation peut porter sur le développement historique des cultes et de la mythologie. C'est à cela que s'est attaché particulièrement M. G. Dans chaque chapitre, après avoir exposé l'histoire mythique de la religion d'une province, il énumère les influences historiques qui ont contribué à la modifier; après quoi il catalogue les sanctuaires et leurs légendes. Dans un chapitre sur l'Attique (p. 19), il signale d'abord la place qu'Athènes occupa dans l'Amphyctionie de Calaurie, puis son alliance à Sicyone ; il montre comment le culte d'Apollon Patroos s'établit lorsque commença à prévaloir l'hypothèse de la parenté des Athéniens et des Ioniens; il énumère les innovations de Pisistrate et signale l'influence du culte de Delphes;

enfin il constate les modifications que l'introduction des légendes de la fondation des cultes (*Stiftungslegenden*) dans les cycles épiques apporta à la religion.

Les observations de M. G. portent en particulier sur quatre points : 1° Étude de la filiation des cultes. — M. G. montre, par exemple, que les sanctuaires de Potniai et de Kabeirion en Béotie sont des succursales du sanctuaire de Déméter des Kabires à Anthedon. A propos du culte d'Anthedon, il montre que Dionysos y fut importé de Hyrie et que les héros agraires Otos et Ephialtes sont des hypostases d'Orion. Il ne se limite pas à ce genre d'observations, mais il essaie de déterminer la part qui revient aux influences phéniciennes dans la constitution des cultes grecs. A propos de la légende de Persée (p. 184) et du culte de l'Ida, il essaie de montrer comment le culte de Gaza, en particulier, a rayonné en Grèce. Il suppose que la Crète a servi d'étape intermédiaire entre la Grèce et l'Orient et que c'est là que se sont élaborés la plupart des mythes gréco-phéniciens. Sans contester le principe même de la thèse de M. G., permettons-nous de trouver qu'il est singulièrement affirmatif et trop peu difficile sur la qualité de ses arguments. Peut-être l'analyse des mythes et des liens qui les unissent aux cérémonies rituelles permettra-t-elle un jour de porter un peu de discernement dans l'étude de cette question. Il est, en tout cas, difficile d'admettre qu'une population de laboureurs et de pasteurs ait emprunté ses rites agraires à des marchands étrangers.

2° Étude du milieu politique et social. — A Delphes, la prépondérance des dynasties thessaliennes (p. 106) modifia la légende et le culte. La purification du dieu après le meurtre de Typhon, au lieu de se faire en Crète, se fit dans la vallée de Tempe; tous les neuf ans, une théorie allait y chercher le laurier lustral.

3° Étude du développement des institutions. — P. 106. A Delphes, les Kraugallides qui se trouvaient à la tête de la noblesse du temple vers 590 furent progressivement relégués aux rangs des servants inférieurs. De nouvelles familles comme les Θρακίδαι, ou des phrathries comme les Λαφριάδαι qui prétendent tirer leur origine de Deukalion fournissent les prêtres.

4° M. G. suit attentivement le passage du mythe à la légende et au conte, à travers l'épopée, la poésie lyrique, le drame et le roman.

M. G. donne donc une étude extrêmement précise, et, au fond, suffisamment coordonnée de la religion grecque. Malheureusement l'éparpillement que lui impose son plan le rend illisible. Il est à craindre que ce livre, qui est un livre de doctrine, ne soit feuilleté que comme un livre de renseignements. Comme tel, il est précieux, bien qu'il y ait quelques lacunes dans la bibliographie. A propos des Bouphonia, il ne cite ni Mannhardt ni Farnell. Relevons une erreur en terminant : aucun texte ne permet de croire que la prostitution sacrée fut pratiquée dans le culte d'Artemis Brauronia. Les jeunes filles, sans doute, ne pouvaient se marier qu'après s'être soumises à l'ἀρκτεία, c'est-à-dire après avoir porté une robe couleur de safran et servi la déesse, mais elles faisaient cela entre cinq et dix ans (Sch. Aristoph. Lys. 645). Il s'agit d'une simple consécration. H. H.

H. USENER. — **Der Stoff der griechischen Epos** (*La matière de l'épopée grecque*). Sitzungsberichte d. k. Ak. d. Wiss. in Wien, ph. h. Classe, t. CXXXVII, III, in-8°, 63 p.

Après s'être occupé des noms divins, M. Usener s'attaque aux mythes. Il étudie dans le mémoire que nous analysons deux des sources de l'épopée grecque : 1° les légendes historiques; 2° les légendes divines. Une partie des épisodes de l'épopée homérique sont inspirés par le souvenir de faits réels dont les acteurs ont fait place soit aux héros éponymes des tribus qui y étaient intéressées, soit à leurs dieux. Achille était l'éponyme des Achéens; Nestor, l'ancêtre des Ioniens; Agamemnon, Ménélas, Diomède étaient des dieux locaux. L'éloignement et l'oubli ou la superstition qui attribuaient à l'action des dieux les succès humains étaient les causes de la substitution. Envisagé de ce point de vue, le poème épique était né dans le culte des ancêtres. L'ancien chant lyrique, déclamé au foyer pendant l'offrande rituelle, avait élargi ses cadres lorsque plusieurs tribus, après des entreprises communes, avaient été amenées à célébrer leurs ancêtres ensemble. Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, sachons gré à M. Usener de se préoccuper des racines sociologiques de l'épopée. Dans la deuxième partie de son mémoire, M. Usener a appliqué à la critique des mythes la méthode de ses *Götternamen*. La personnification des noms et des épithètes a fait fructifier les légendes, et c'est en partie grâce à elle que les mythes

ont pu se transformer en contes et en romans. C'est ce que montrent trois chapitres sur Axylos et Kalesios, Amphiaraos et Thersite. Quelques-uns des épisodes ἀνδροκτασίαι, des grandes boucheries de l'*Iliade*, sont plus ou moins directement empruntés à la mythologie : *Axylos* et *Kalesios* sont, suivant M. Usener, des épithètes d'Hadès ; l'un et l'autre mot signifient l'*hospitalier ;* l'un est celui qui fait entrer, l'autre celui qui appelle dans l'Enfer ; le combat où Diomède les tue est un des multiples duels des dieux de la lumière et des dieux de l'abîme. L'inimitié d'Achille et de Thersite est encore une sorte de théomachie. Mais ici M. Usener, dépassant sa démonstration, nous montre comment la mythologie dépendait du rituel. Thersite, tué par Achille, est semblable à Pharmakos qu'Achille surprit volant les coupes d'Apollon, et qui fut lapidé. Cette histoire est une des légendes que l'on plaçait à l'origine de la fête des Thargelies. L'histoire de Thersite se rattachait également à une fête. En effet, le nom de Thersite devait s'écrire en dorien Θηρίτας, de même que Περσεφόνη devenait dans ce dialecte Πηρεφόνεια. Or Theritas était, chez les Laconiens, un surnom d'Enyalios ou d'Arès, en l'honneur duquel les éphèbes spartiates célébraient à Thérapnè une fête annuelle dont l'épisode principal était un combat rituel. Cette fête avait le même objet que les *Feralia* de Rome dont le nom était tiré de la même racine (*Fer* = Θηρ). C'était une fête agraire et une cérémonie expiatoire. Θηρίτας dont le nom signifiait ἰατρός et Παιήων et dont l'équivalent macédonien Δάρρων était un dieu de la santé, était la personnification d'une épithète de Φοῖβος Ἀπόλλων : son culte se célébrait dans un Φοιβαῖον. Remarquons qu'avant la lutte, les éphèbes sacrifiaient dans un temple d'Achille (Pausanias, III, 20 ; 8). La légende devait naturellement mettre en scène Achille vainqueur de Théritas. L'inimitié du héros et de Thersite dans l'*Iliade* était prise d'un conte qui s'était lui-même greffé sur des rites agraires, semblables à ceux de Therapsie.

H. H.

H. USENER. — **Goettliche Synonyme** (*Synonymes divins*). Rheinisches Museum für Philologie, LIII, p. 329-379.

L'article de M. Usener est un complément des *Götternamen*. L'étude des généalogies héroïques a fourni quelques étais à ses recherches étymologiques. M. Usener pense que les demi-dieux qui partagent avec Zeus ou Poseidon la paternité d'un

héros comme Héraclès, Pirithous, ou Thésée, ou bien d'un couple de jumeaux comme les Dioscures, Amphion et Zéthos, etc., sont des doublets locaux ou bien des épithètes personnifiées des grands dieux. Peut-être ne faudrait-il pas aller jusqu'à leur ôter toute individualité et devrait-on s'arrêter à une simple identification de leur nature ou de leur fonction mythique avec celles de Zeus. M. U. risquerait de nous faire donner aux grands dieux une personnalité trop bien définie et une sorte d'existence substantielle. Les doublets de Zeus sont désignés par leur nom comme des dieux de la foudre (*Amphitryon*, *Tyndare*, *Aiolos*), du ciel (*Epopeus*, *Argos*), du soleil (*Ixion*). Ceux de Poseidon sont des dieux agraires (*Aloeus*, le batteur, *Aphareus*, le laboureur), équivalents de Poseidon Hippios (*Aktor*, *Elatos*, *Hippocoon*, *Hippomenes*) ou de Poseidon, Φυτάλμιος (*Kretheus*). M. U. touche à la fin de son article aux mythes associés à l'origine des fêtes des Karneia et des Apaturies. Nous renvoyons à ce que nous avons déjà dit du premier dans le mémoire publié en tête de ce volume. Le second est le combat du roi béotien Xanthos contre le Nelide Mélanthos. M. Usener pense que les luttes des dieux posidoniens contre les dieux solaires symbolisent la succession des saisons. Nous croyons avoir exprimé assez nettement notre opinion sur ces mythes pour n'avoir pas à y revenir ici. Le symbolisme naturaliste a une de ses racines dans le rituel et dans l'onomastique des cultes agraires. M. Usener nous en donne un exemple quand il dit que *Aloeus*, le batteur, dieu de l'air, n'est autre chose qu'Εννοσίγαιος, le dieu qui ébranle la terre. H. H.

ROSCHER (W.-H.). — **Ueber den gegenwaertigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan** (*Etat présent de la recherche dans le domaine de la mythologie grecque et la signification de Pan*). Archiv. f. Religionsw., 1898, I, p. 43-91.

L'illustre mythologue oppose sa méthode à celle de l'école philologique, de l'école anthropologique, et à la mythologie comparée ordinaire. Il préconise une fois de plus le rapprochement du mythe avec l'ensemble des mœurs et de la civilisation qui caractérise le milieu où il a pris naissance. M. R. applique cette méthode à l'étude du dieu Pan. Il remarque que c'est un dieu d'Arcadie, pays des grands troupeaux de brebis et de chèvres; il devient ainsi dieu des bergers. L'alternance des hivernages et des pâturages de l'été ren-

drait compte des migrations bisannuelles du dieu. Les bergers étant chasseurs et soldats, le dieu l'est aussi (p. 68, cf. p. 87). C'est un dieu danseur, musicien, comme les bergers eux-mêmes. Les repos de midi, son retour affectionné vers les arbres, c'est la sieste (p. 80). Toutes leurs habitudes, les bergers les ont transférées à leur dieu.

M. M.

O. WASER. — **Charon.** Archiv. f. Religions w., 1898, p. 152-182.

Étude comparative sur le mythe du psychopompe; le décompose en ses éléments, le fleuve, le bateau, le batelier et étudie chacun d'eux séparément : montre comment le mythe s'est organisé et sa persistance soit dans les traditions populaires de la Grèce, soit dans la littérature et l'image. Le champ des comparaisons est assez restreint.

GEORG W.-A. KAHLBAUM. — **Mythos und Naturwissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Kalewala** (*Mythe et science de la nature, du point de vue particulier du Kalewala*). Leipzig, Amb. Barth, 1898, p. VIII-48, in-8°. 2 Mk.

L'auteur est en même temps un physicien et un mythologue. La première partie de son travail (1-17) est consacrée à montrer comment, dans le mythe du Kalewala (celui du géant Wipunen et de la forge de Waïnamoïnen), tout est véridique et sérieux : c'est une description précise du milieu où se mouvaient les anciens Finnois, auteurs de l'épopée. Plus spécialement, il y retrouve un exposé de leurs connaissances touchant la fabrication du fer et de l'acier (p. 19). Puis, après avoir relevé quelques allusions contenues dans le Pañçatantra à des phénomènes physiques, bien observés par les Hindous, M. K. montre la correspondance du mythe finnois avec le mythe germain de Wieland le forgeron (p. 31 et suiv.). Outre les renseignements que le Kalewala contient sur le fer, on en trouve d'autres sur le cuivre qui permettent d'entrevoir comment la première industrie s'est peu à peu superposée à la seconde. M. K. arrive ainsi à retrouver dans le mythe l'histoire profonde des arts matériels chez les Finnois. La conclusion générale qui se dégage de ce travail est donc qu'un mythe n'est pas une simple création de la fantaisie poétique. Il a un fond sérieux, il appartient directement au stade de civilisation qui l'a produit. Il contient la science naturelle préhistorique du peuple qui le raconte. M. M.

THOMAS (CYRUS). — **Day Symbols of the Maya Year** (*Les symboles des jours dans le calendrier Maya*). 16e Annual Report of the Bureau of Ethnology, 1898, p. 205-264.

M. M. Seler et Brinton ont étudié déjà les symboles des mois et de

l'année dans les écrits pictographiques Mayas. M. T. étudie les symboles des jours. Quelque incertains que soient encore les résultats obtenus par ces divers chercheurs, ils n'en doivent pas moins être enregistrés. D'après M. T., le symbole du premier jour voudrait dire soit monstre des eaux, soit maître de la pluie et de la nature; celui du second jour signifierait dieu du vent; le troisième serait symbolisé par une figure de tigre-tempête, etc. M. T. compare ces dénominations symboliques avec celles des Maoris. On voit qu'elles auraient eu, pour la plupart, un caractère naturaliste; elles sont empruntées, en effet, à des mythes astronomiques ou à des idées sur la végétation. Mais peut-être y a-t-il à la base des conclusions de M. T. certaines idées préconçues.

M. M.

R. DUSSAUD. — **Les Visions d'Ezéchiel** (*Rev. hist. d. rel.*), 1898, XXXVII, p. 301-313.

Montre dans cet élément important de la primitive littérature apocalyptique une série de réminiscences des représentations mythiques qu'Ezéchiel avait vues sur les monuments. Ezéchiel n'aurait donc ni rêvé purement, ni adopté une mythologie plus ancienne que l'exil.

H. COLLEY MARCH. — **The Mythology of wise birds** (*La mythologie des oiseaux devins*). Journ. of the Anth. Inst., 1898, vol. XXVII, p. 209-232.

Etude de mythologie comparée sur le rôle rempli dans les mythes et les représentations figurées par les oiseaux. Un grand nombre de faits sont réunis, mais sans références, et le travail n'aboutit à aucune conclusion. Des omissions, d'ailleurs : M. M. néglige tous les mythes du déluge où un oiseau joue un rôle.

EUG. MOGK. — **Germanische Mythologie**. in Grundriss. d. germ. Philo. *Trubner*. 1898. — Manuel des plus utiles.

GRUENWEDEL. — **Buddhistische Studien** (*Veroeff. v. d. Kgl. Mus. f. Vlksk.*). Berlin, Reimer.

Etude importante sur l'ancienne mythologie boudhique et l'organisation de la société hindoue. Les traditions et les monuments sur lesquels elle s'appuie sont de la plus haute antiquité.

E. SIECKE. — **Der Gott Rudra im Rig-Veda** (*Le dieu Rudra dans le Rig-Veda*). Archiv. f. Religionsw. n°s 3, 4.

Etude de mythologie védique; compare le mythe de Zeus et

d'Europe. Les principes sont ceux d'un naturalisme assez intransigeant. Fait de Rudra un dieu solaire. Rien de moins prouvé que ce caractère exclusivement naturaliste du mythe.

SAINT-CLAIR (George). — **Creation records discovered in Egypt** (Studies in the Book of the Dead). *Souvenirs de la création en Egypte.* Londres, D. Nutt, 1898, p. xii-492, in-8°.

Etudie le calendrier, l'astronomie, les mythes, les symboles, les idées concernant le soleil, les régions du ciel, les étoiles et les cultes qui s'y rapportent, les mythes d'Osiris, d'Isis, d'Horus, de Set ; ceux de la création, du déluge, les doctrines sur la vie future, etc.

J. FUHRER. — **Forschungen zur Sicilia sotterranea** (*Recherches sur la Sicile souterraine*). Abhdl. d. K. Bayer. Akad. d. wiss. zu München. Phil. Klasse, 1897.

Contient des représentations figurées et des inscriptions fort intéressantes pour l'histoire du mythe et du dogme chrétien.

G. STULFAUTH. — **Die Engel in der altchristlichen Kunst** (*Les anges dans l'ancien art chrétien*). Fribourg-en-B., Mohr, 1897, p. viii-264, in-8°.

B. — *Légendes, croyances populaires.*

Léon PINEAU. — **Les vieux chants populaires scandinaves**. Étude de littérature comparée : I. *Époque sauvage, les chants de magie.* Paris, E. Bouillon, 1898. 10 fr.

Le livre de M. Pineau est plutôt une étude de folk-lore qu'une étude de littérature comparée. M. Pineau a analysé dans ce premier volume ceux des chants populaires scandinaves qu'il considère comme les plus anciens, à savoir ceux qu'inspire le merveilleux magique. Ces chants ont pour le sociologue un double intérêt, par leur existence, leur formation et leur conservation d'une part, leur contenu de l'autre. M. Pineau, qui, d'ailleurs, n'est pas étranger aux idées de l'école anthropologique, s'est surtout occupé de leur contenu. Il a cherché les traces d'un certain nombre de superstitions, de croyances et d'habitudes dites primitives qui caractérisent pour lui l'état sauvage. Après un exposé des théories courantes (i-xviii *Introduction*) sur l'enfance des civilisations, il classe ses textes dans un ordre un peu arbitraire, sous les rubriques suivantes : I. Animation de la nature : 1° les runes; 2° les métamorphoses; 3° la

métempsycose ; 4° les morts. — II. Personnification de la nature : 1° les Géants et les Trolls; 2° les Nains et les Elfes; 3° les Nixes; 4° confusion des esprits de la nature avec les âmes des défunts ; 5° mythes solaires. — Sans suivre M. Pineau à travers la trame assez lâche de ses chapitres, nous y relèverons les faits qui présentent un intérêt sociologique.

M. Pineau cite de nombreux exemples de l'influence des formules magiques, de la vertu attribuée aux runes, à la musique, tous moyens par lesquels les démons domptent les hommes et les hommes les démons ou la nature. Partout, on retrouve dans ces chansons la croyance à la grande efficacité des pratiques communielles et de l'alliance par le sang. Aussi est-il recommandé de ne pas manger chez les esprits, ni avec les âmes des morts ; autrement, on risque de ne plus pouvoir sortir de leur domaine, parce que la communion alimentaire a pour conséquence nécessaire l'assimilation (p. 224). On reconnaît le thème qui est à la base du mythe de Proserpine.

Les génies de la nature, géants (*Trolls*) ou nains, les esprits des eaux (*Nixes*) ou esprits des bois (*Elfes*), quelquefois bienfaisants, plus souvent malfaisants, sont en relation constante avec la société humaine. Ils ne se mêlent pas à sa vie comme les Kobolds des traditions populaires. Les génies familiers et industrieux n'apparaissent pas dans les chansons de M. P. Ils enlèvent les jeunes hommes et les jeunes filles, les emportent ou les retiennent dans leur domaine et leur font partager leur vie. Tantôt un esprit des eaux arrête les jeunes filles au passage d'un pont, tantôt les elfes entraînent dans la ronde un cavalier égaré dans un bois. M. P. paraît vouloir discerner dans ces enlèvements le souvenir d'anciens sacrifices. Nous ferions volontiers rentrer dans la série des légendes agraires la chanson d'Ulver, comme le conte de Barbe bleue et de Renaud qui tuent successivement leurs huit ou dix femmes. Il est difficile de les expliquer comme le fait M. Pineau par un rite médical. — Généralement, les esprits se montrent aux époques des fêtes agraires, dans la nuit du 1er mai, à la Pentecôte et à la Noël (p. 102). — Trolls et elfes apparaissent donc comme plus ou moins semblables aux génies de la végétation.

Les chansons scandinaves montrent le culte de ces génies de la nature uni au culte des morts. M. Pineau a consacré deux chapitres à l'étude de leur confusion (2e partie, ch. IV et V). Les génies sont quelquefois des mânes. Ils habitent le

tumulus des plaines suédoises et des landes du Jutland, les Kämpehöje, tertres des preux, où la tradition populaire voit « non seulement des tumulus élevés aux chefs d'une race disparue, mais aussi des autels où les païens du passé offraient leurs sanglants sacrifices » (p. 223). Ils résident aussi dans le monde souterrain, au fond des eaux, dans les cavernes. Ils sont les esprits des ténèbres et de la nuit. Ils disparaissent le jour comme les fantômes. M. Pineau compare avec raison, mais un peu sommairement, les offrandes faites aux elfes, aux offrandes destinées aux défunts. Il y a eu, selon nous, pénétration mutuelle de deux systèmes de croyances et d'institutions : on a donné aux âmes des ancêtres les vertus des génies agraires ; aux génies agraires l'on a prêté la nature des âmes ; on a honoré les âmes au moment où l'on adorait les esprits et le service de ces derniers s'est compliqué des pratiques facilement intelligibles des cultes funéraires.

M. Pineau serait porté à croire que, dans les figures mythologiques des géants et des nains, survit le souvenir de populations disparues. Les esprits pratiquent des usages tombés en désuétude : un jeune Norvégien fut contraint à épouser une fille des Hulder, les esprits des bois, parce qu'il lui avait déchiré le doigt avec un couteau : c'était un rite aboli d'alliance par le sang. A cette race primitive M. Pineau attribue l'invention de la magie en général et en particulier des runes, hypothèse qui ne manque pas d'une apparence de justesse : les elfes sont de terribles magiciens, la musique des nixes est irrésistible et les étrangers sont toujours possesseurs de charmes redoutables. Ceci se rattache à la distinction de la nature même de la religion et de la magie. Primitivement confondues, procédant au fond de principes et par des rites semblables, elles ne diffèrent que par des circonstances tout extérieures. Partout on voit les pratiques des cultes étrangers suppléer à l'insuffisance des religions officielles. Les génies et les dieux qui président aux opérations magiques sont ceux qui habitent au dehors du territoire sacré des tribus et des cités. Tout ce qui n'est pas habituel sent la sorcellerie.

En général, M. Pineau ne tient pas compte de l'importance des rites et de leur influence sur le développement des thèmes folk-loriques. Il demande la clef de ses contes à des raisons purement psychologiques ou dramatiques. Olaf veut aller voir sa belle ; il est pris dans la ronde des fées ; blessé par elles,

il rentre chez lui pour mourir le jour même de ses noces. Pour M. Pineau, le thème des chansons de ce cycle est un fait divers; le héros qui va se marier est victime d'une ancienne maîtresse (p. 187). — M. Pineau reconnaît volontiers l'origine mythique du thème du retour, mais il lui cherche une explication symbolique : il abuse, à vrai dire, du soleil et des saisons.

Quant à la formation et à l'invention des chansons, M. Pineau préfère visiblement la théorie de l'emprunt à celle du développement spontané. Nous trouvons qu'il exagère peut-être la part des Celtes dans le développement de la littérature et de la société scandinave; ils seraient les auteurs des chants de magie. M. Pineau admet comme une vérité révélée la domination des Celtes en Scandinavie : c'est beaucoup trop conclure de la ressemblance de la civilisation du bronze en Danemark et dans l'Europe occidentale. M. Pineau donne de longs passages, fort élégamment traduits, des chansons qu'il analyse; il met à notre disposition des textes difficilement abordables; son livre est un répertoire de documents utile et sûr.

H. H.

B. SYMONS. **Germanische Heldensage** (*La légende héroïque en Germanie*). In *Hermann Paul's Grundriss der germanischen Piylologie*, 1re éd., 1897, 2e éd., 1898.

Ce livre est, d'abord, un instrument de travail ; plus technique que le livre de M. Jiriczeck, il donne, sous une forme très condensée, des conclusions plus profondes. M. S. consacre une longue introduction à établir la définition de la légende héroïque et de la poésie populaire ; à montrer son origine et son existence sociale (p. 2 et 9), à discuter ses rapports avec les mythes. Il discute l'hypothèse anciennement admise, d'après laquelle la poésie héroïque serait une mythologie affaiblie et pâlie. Il maintient à la fois l'originalité, la nature extra-religieuse de ces légendes, en même temps que leur caractère autochtone ; suivant lui, elles n'auraient été que très peu altérées par les œuvres classiques ou chrétiennes. Les sources, leurs dates approximatives font, elles aussi, l'objet de recherches préliminaires (voir en particulier ce qui concerne les rapports des textes norrois et des textes allemands p. 27). Cela posé, M. S. passe à l'étude des différents cycles légendaires, celui de Beowulf, celui des Niebelungen, etc. Dans chacun d'eux, il recherche l'élément historique, l'élément mythique, et, s'il y a lieu, l'origine ; le point où la légende a pris naissance, le noyau autour duquel les épisodes se sont groupés,

la manière dont le fond primitif s'est développé et les différentes façons dont se rencontrent les divers cycles légendaires.

M. M.

OTTO LUITPOLD JIRICZECK. — **Deutsche Heldensage** (*Légende héroïque allemande*), t. I. Strasbourg, Trübner, 1898, p. xxii-331, gr. in-8°.

M. J. maintient, dans la mesure du possible, les résultats scientifiques acquis par l'école de Mullenhof contre les critiques et les hypothèses de l'école de Bugge. On sait quel est le débat; les cycles héroïques, germaniques et haut-allemands, sont-ils ou non le produit autochtone de la pensée germanique ? Ou bien les influences classiques dominent-elles les épopées norroises à la fois et les légendes allemandes ? M. J. étudie, d'une façon tout à fait remarquable, la légende de Wieland (p. 1-54), celle d'Ermanarich (p. 55-118), enfin le cycle de Dietrich de Berne, en se tenant à égale distance d'une excessive spécialisation et d'une documentation insuffisante. A propos de chacune de ces légendes, il s'attache surtout à bien donner l'état des questions qu'elle soulève, un schème général précis et une histoire de son développement, sans entrer dans des détails par trop minutieux. On sait tout ce que ces poèmes contiennent d'intéressant pour le folkloriste, le mythologue et le sociologue.

BAHLMANN. — **Münsterlaendische Maerchen, Sagen, Lieder und Gebraüche** (*Contes, légendes, chants, usages du pays de Munster*). Münster i. W., Ignaz Seiling, 1898, p. x-371, in-12. 3 Mk. 60.

M. B. continue sa remarquable enquête sur les traditions, proverbes, usages de la Westphalie. Les contes sont fort intéressants; signalons des transformations très curieuses d'un jeune sorcier en toute une série d'animaux (n° 1) ; une variante du conte de la *Belle au Bois Dormant* (p. 10); le conte des *Souliers usés par la danse* (p.17); du *Chasseur errant* (p. 29). On trouve aussi les contes habituels du *Joueur d'âmes*, des *Visites du Bon Dieu*, des *Luttes du diable et des apôtres*. Les histoires et les légendes en vers sont empruntées pour la plupart soit à des faits historiques, soit à des légendes de saints ; elles ont un caractère nettement littéraire. A signaler : la légende sur l'origine des gens de Münster (p. 33, 224, 232) ; la *Chasse mythique* (p. 70) ; les *Nains qui construisent une colline pour cacher le coucher du soleil* (p. 106) ; des légendes de cloches (p. 109 et 128). Le recueil des chansons et rimes populaires contient des morceaux qui ont, pour nous, quelque importance : la *Chanson du coucou* (p. 177) ; la ballade de la *Nonne infidèle qui meurt au moment où elle trahit son vœu* (p. 191-4) ; la *Chanson du laboureur céleste* (très remarquable). Quelques pages consacrées à l'étude de la mai-

son westphalienne concernent la morphologie sociale (p. 263 suiv.).

Les coutumes du mariage présentent d'intéressantes particularités : la fiancée reçoit un brandon dans chaque main ; il y a une course avec prix ; des couronnés d'or sont portées par les fiancés (p. 278-280). Parmi les usages de la mort, il y a la curieuse coutume d'annoncer la mort du maître aux abeilles (p. 291). A noter un usage relatif aux contrats (p. 356) : on partage une planchette en deux morceaux qui s'emboîtent ; chaque contractant en emporte un ; à chaque livraison on fait une encoche sur les deux morceaux remboîtés. L'encoche fait foi. Nombreux détails sur les fêtes populaires : on y trouve un mélange des fêtes corporatives avec les anciennes fêtes païennes.

Ce livre est d'autant plus précieux qu'il s'y trouve d'anciens documents relatifs à des usages perdus. L'auteur est un archiviste en même temps qu'un folkloriste. Sur ce point, le livre est un modèle.

M. M.

DAENHARDT (O.). — **Naturgeschichtliche Volksmaerchen aus nah und fern** (*Contes populaires relatifs à l'histoire naturelle*). Leipzig, Teubner, 1898, p. VIII-163, in-12. 2 Mk.

Réunion de contes étiologiques. Le livre n'est pas destiné exclusivement au public scientifique ; mais le rassemblement des matériaux est intéressant. Les sources sont bien indiquées : il est seulement regrettable que le texte des contes soit souvent abrégé. Ils sont pour la plupart germaniques ou lithuaniens. Nous signalerons le conte n° 7 où est décrit une sorte de sacrifice de construction ; un conte emprunté à Bleek et d'origine hottentote (n° 3-6) sur la vie et la lune ; le numéro 9 sur les croyances relatives à la *Wegwarte ;* le numéro 19 qui montre la vie des hommes suspendue à l'existence d'arbres toujours verts. Dans une courte préface, M. D. indique à quel besoin répondent, suivant lui, ces contes. Il y voit une sorte d'essai fantastique pour déterminer les causes des phénomènes naturels, essai que l'esprit populaire aurait toujours préféré aux méthodes laborieuses de la science. D'ailleurs, l'auteur ne comprend pas parmi les contes étiologiques certains mythes du déluge, d'hommes changés en rochers, etc. On dira que ce sont des mythes, non des contes ; mais y a-t-il une ligne de démarcation bien nette entre ces deux formes de la représentation collective.

W. CROOKE. — **The Wooing of Penelope** (*Les Prétendants de Pénélope*). Folklore, 1898, II, n° 2, p. 97-131.

M. Crooke éclaire l'histoire des prétendants de Pénélope par sa connaissance du folklore en général, indou en particulier. Il explique les singulières péripéties de ce drame par des réminis-

cences ou des survivances incomprises d'un état social antique. Les prétendants sont les parents d'Ulysse ; ils doivent se partager son héritage et la femme du mort, propriété de la famille doit échoir à l'un deux ; ce serait, pense M. Crooke, une forme ou une déformation du lévirat. Car la fantaisie du poète a fortement altéré les données ; il nous présente un mélange incohérent de coutumes et de règles, appartenant à des stades différents de l'évolution sociale ; il peint une société passée : la femme est indifféremment achetée par son mari ou dotée par son père : Pénélope est à la fois libre dans son choix et soumise à celui de son père. M. Crooke suppose que le voile de Pénélope doit être plutôt un vêtement de noces que le linceul de Laerte ; il cite un très grand nombre de faits relatifs au vêtement de la fiancée (p. 124-127). Il montre (p. 129), que dans la plupart des contes où l'héroïne cherche à éviter ou à retarder un mariage, on trouve un « thème du vêtement ».

J.-B. MARCAGGI. — **Les Chants de la mort et de la vendetta de la Corse** (traduits par). Paris, Perrin, 1898, p. 347, in-8°. 3 fr. 50.

Ces chants, dont la traduction est assez littéraire, sont moins intéressants pour le sociologue qu'on eût pu s'y attendre. Ils ne semblent pas remonter à des traditions bien anciennes ; d'ailleurs, la vocératrice, abandonnée à son inspiration, n'est pas liée à une formule déterminée. Les détails qui nous sont donnés dans l'introduction sur les rites funéraires corses, ne sont pas très neufs ni très précis. Ils ont trait surtout à Ajaccio. Or il est certain qu'à travers toute la Corse il y a une autre variété et d'usages et d'expressions. Mentionnons, au point de vue du rite, les renseignements qu'on trouve page 19 sur l'exposition du mort (cf. p. 59, p. 126) — sur la façon dont interviennent les pleureuses et la vocératrice, — sur une espèce de danses des pleureuses, le caracolo (p. 24 et p. 121) — sur les banquets funèbres (p. 237).

En ce qui concerne la vendetta, l'auteur la met en rapport avec l'organisation familiale corse, et montre les actions et réactions de ces deux ordres de faits. Les usages pour marquer la vendetta sont curieux (p. 14, 175, 189, 202). — A remarquer le nom de *pelegrino* que prend l'homme qui s'est réfugié dans le maquis.

J.-M. DE GROOT. — **De Weertijger in onze Kolonien en op het Oost-Aziatische Vasteland** (*Bijdr. tot de Taal-Land-en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*), 1898, p. 549-585.

Importante étude comparative sur le tigre-garou dans les Indes Hollandaises et l'Extrême-Orient. Les textes chinois ont, en effet, une grande valeur sur ce point et, rapprochés des croyances qu'on trouve à Java et à Sumatra sur le même objet, peuvent conduire à

des résultats intéressants. Le changement d'hommes en tigres après une maladie, une possession démoniaque est un des premiers thèmes de cette croyance (p. 550 et suiv.). Vient ensuite la transformation de l'âme d'un mort en tigre (555 et suiv.). Puis on voit comment certains hommes ont le pouvoir de se changer en tigres et certains tigres en hommes ; mais les uns et les autres sont reconnaissables. En possession de leur nom on peut les arrêter ; car il y a solidarité entre les divers états par lesquels a passé l'homme tigre. Une incantation peut produire le même effet. On trouvera (p. 562) une intéressante discussion sur les rapports de la lykanthropie avec la métempsycose.

ROSCHER. — **Die « Hunde Krankheit » (κύων) der Pandareos toechter und andere mythische Krankheiten. Ein Beitrag zur Kritik der Mythenueberlieferung** (*Rheinisches Museum für Philologie*), 1898, t. LIII, p. 169-204.

M. Roscher essaye d'expliquer la nature du mal dont Zeus a frappé les filles de Pandarée. Il rappelle (p. 173) la relation que la superstition populaire établit entre certaines affections et certaines espèces d'animaux, dont généralement elles prennent le nom : θηρίον (= θηρίωμα), ὄφις (= ὀφίασις), φθεῖς (= φθειρίασις), σάτυρος (= σατυρίασις), etc. Il énumère et il étudie quelques maladies mythiques, celles des Proétides, d'Hercule, de Minos et diverses superstitions, entre autres celle qui fait du sang de taureau un poison. Il pense qu'il faut chercher l'explication de ces faits dans certaines idées ou coutumes religieuses. La procession des *aboyeuses* de Josselin en Bretagne (lundi de la Pentecôte et 15 août), dont M. Roscher cite une description (p. 17), paraît en fournir la preuve. La croyance aux revenants, à la possession momentanée du corps des vivants par les âmes des morts, aux apparitions des génies du monde souterrain, n'est pas étrangère à la naissance des superstitions et des légendes étudiées par M. Roscher (p. 201). En somme, et pour parler plus simplement que M. R., nous avons ici un nouvel exemple des croyances presque universelles au loup-garou.

PAUL SARTORI. — **Glockensage und Glockenaberglaube** (*Légendes et superstitions relatives à la cloche*). Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde, VII, p. 369 et suiv. ; VIII, p. 29 et suiv.

Sonner la cloche est une action sainte. Aussi, dans beaucoup de légendes et de superstitions populaires, la cloche est-elle douée d'un pouvoir magique, d'une personnalité, d'une volonté qui lui fait résister aux tentatives d'enlèvement. Elle sonne seule pour certains morts, pour le feu. Elle a des vertus divinatoires, curatives, même judiciaires : parfois, elle sert presque de témoin dans les serments.

L'étude de M. S. est surtout utile au point de vue du rassemblement et du classement général des faits. Il reste à élaborer le matériel qui est ainsi réuni.

Contes des allogènes (*inorodtsy*) **de Russie.** Mélusine, IX, 16-22

On trouve résumé dans cet article le sommaire de quarante contes publiés par Melli Vera Kharousine (Skaski rousskickh. inorodtzeff. Moskva, 1898, 299 p. in-8°).

Ils font entrevoir quelques traits de la vie sociale de ces peuplades (famille, vie, formation, religion, etc.). La sorcellerie (substitutions de personnes, résurrections, maléfices) fournit la trame de ces récits. On y trouve des contes héroïques où les jeunes bogotys font de longs et pénibles voyages pour conquérir et mériter une fiancée (1, 6, 12, 40, exogamie). Le numéro 27 est l'explication d'un proverbe : « Quarante ans de paix à la maison où tu as mangé le sel. » Il faut signaler quelques contes moraux ou moralisants (7, 16, 26, 36). Les contes 15 et 23 semblent impliquer une sorte de sacrifice du dernier né.

BIENEMANN. — **Livlaendisches Sagenbuch** (*Légendes de Livonie*). Revel, Kluge, 1897, p. xxii-278, in-8°.

Rassemblement très utile de contes qui étaient dispersés de tous côtés ; beaucoup de contes étiologiques ; riche folklore relatif au diable.

JUNOD. — **Les chants et les contes des Baronga,** de la baie de Delagoa. Lausanne, Bridel, 1898, p. 224, in-12.

Contes recueillis de la bouche même des indigènes. L'étude des contes est plus riche que celle des chants. Série de contes moraux (p. 130).

BULOW. — **Die Geschichte des Stammvaters der Samoaner** (Eine Samoanische Sage). *L'histoire de l'ancêtre fondateur des tribus de Samoa.* Inter. Arch. f. Ethn., 1898, XI, p. 6 et suiv.

Traduction d'un cycle légendaire important.

HOLGER-PEDERSEN. — **Zur Albanesischen Volkskunde** (*Sur le Folklore Albanais*). Kopenhague, S. Michaelsens Nachfolger. E. Molles, 1898, p. 125.

Contes intéressants ; Bolte (*Ztsch. d. Ver. f. Volksk.*, 1898, p. 352) indique leurs équivalents.

M. SLUMME. — **Maerchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis.** Leipzig, Hinrichs, 1898, p. x-317, in-8°.

BOLLE und POLLE. — **Deutsche Kinderreime und Verwandtes, aus dem Munde des Volkes, vornehmlich in Pommern, gesammelt von Fried. Droschn, nach. s. Tode herausg.** Leipzig, Teubner, 1897, p. 209.

Intéressant pour les origines de la poésie.

HEYL. — **Volkssagen, Braüche und Meinungen in Tirol. Innsbruck.** 1898.

M. VERNES. — **De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible.** Paris, Leroux, 1897, p. 57, gr. in 8°.

BOAS (Franz). — **Indianische Sagen,** *v. d. Nord-Pacifischen Küste Amerikas.* Berlin, Asher, 1898, p. vi-364, in-8°.

Tout à fait important.

WEINHOLD (Karl). — **Die mystische Neunzahl bei den Deutschen** (*Les vertus mystiques du nombre neuf en Allemagne*). Abhdl. d. kgl. Ak. d. Wiss. Berlin. Historische Klasse.

Etude d'une remarquable extension, dépassant le cadre des croyances germaniques, sur les vertus attribuées au nombre neuf. Chapitre important d'arithmétique mythologique comparée.

EBERS. — **Die Koerpertheile, ihre Bedeutung und Namen in Alt-Egypten** (*Les différentes parties du corps, leur signification et leurs noms dans l'ancienne Egypte*). Abhdl. d. kgl. Bayerischen Akad. d. Wiss. Historische Klasse, t. XXI, 1897, p. 79.

Etude sur les notions religieuses concernant les parties du corps humain, l'œil par exemple, la distinction du droit et du gauche ; montre comment des mythes célestes se sont constitués par application de ces notions au ciel considéré sous la forme d'un corps.

LEFÉBURE. — **La vertu et la vie du nom.** Mélusine, 1897, n° 10, p. 225-236.

Etude comparative très étendue qui dépasse le cadre de l'Egypte. M. Gaidoz a ajouté quelques notes.

VII. — LE RITUEL (SACRIFICES, PRIÈRES, MYSTÈRES, ETC.).

Par MM. MAUSS et HUBERT

MORRIS JASTROW. — **The original Character of the Hebrew Sabbat** (*Le caractère original du Sabbat hébreu*).

Repr. from the Ann. of Theolog., II., 1898, p. 312-352. Chicago, Univ. Press.

L'auteur rapproche le sabbat hébraïque des usages assyriens similaires. En Assyrie, le septième, le quatorzième, le vingt et unième jour du mois étaient jours consacrés, sans parler du premier qui était réservé à la fête spéciale du commencement du mois. Donc, même périodicité chez les deux peuples. D'un autre côté, le sabbat hébreu ressemble particulièrement au sabbat assyrien ; l'interdiction de se servir du feu, de l'allumer est la même dans les deux cas ; les deux sabbats sont également des jours non ouvrables, voire même néfastes. M. J. trouve, en effet, une parenté originelle entre les cérémonies expiatoires de Kippour et les cérémonies du sabbat. Il suppose même (en s'appuyant, il est vrai, sur un texte contestable, Es., 58, 13), que, primitivement, le sabbat fut un jour de jeûne. Enfin, le sacrifice du sabbat lui semble avoir le même caractère que celui de Kippour. — D'autre part, l'analyse du mot assyrien *sa-bat-tum*, correspondant au nom hébreu primitif *sabbathon*, devenu ensuite *sabbath*, montre qu'à la base du mot se trouve l'idée d'arrêt, d'empêchement, de restriction.

Sans insister sur quelques réserves philologiques qui seraient nécessaires, il convient de remarquer que le sabbat babylonien interdisait les sacrifices, tandis que le sabbat lévitique en prescrivait. Mais, si réelle que soit cette divergence, les rapprochements faits par M. J. entre les deux sabbats, entre le repos du sabbat et celui des grandes fêtes, ont une incontestable valeur. Ils sont, d'ailleurs, presque classiques, ainsi que l'hypothèse d'après laquelle le sabbat serait une fructification des fêtes de la Néoménie et aurait originairement coïncidé avec lui. Le principe qui est à la base du sabbat et des fêtes n'est même pas particulier à ces deux religions sémitiques. Presque partout on trouve une valeur symbolique attachée à certains jours sur lesquels portent, en même temps, des interdictions spéciales. Signalons notamment chez les nègres de la côte de Guinée un véritable sabbat avec interdiction de se servir du feu. Les interdictions, le jeûne même font partie intégrante des rites agraires et de chasse. Rien d'étonnant dès lors à ce que le régime de l'interdit ait pris une valeur propre. L'interdit résulte de la présence de la divinité, des choses religieuses, au milieu même

de la société. Là où sont les choses saintes, l'activité temporelle est inhibée. Si l'on faisait peser l'interdit tout entier sur une période limitée, c'était pour l'épuiser, en quelque sorte, d'un coup. On satisfaisait ainsi à la loi; après quoi on était libre. Les arrêts périodiques de la vie (jour sabbatique, année sabbatique) étaient le prix de cette liberté.

H. H. et M. M.

FÉLIX COBLENZ. — **Ueber das betende Ich in den Psalmen. Ein Beitrag zur Erklaerung des Psalters** (*Sur le* je *qui dit la prière dans les psaumes. Contribution à l'explication des psaumes*). Francfort, Kauffmann, 1897, p. 190, in-8°.

Étude importante, à notre point de vue du moins. Avec un certain nombre d'exégètes et de philologues, M. C. admet que le *Je*, dans la bouche de qui certains psaumes sont mis, n'est pas le poète lui-même ni un individu, mais la communauté personnifiée. Il classe les 92 psaumes où ce *Je* se rencontre en plusieurs groupes; il en trouve 40 où le *Je* représente Israël lui-même, et, dans les autres, ce sont tantôt les membres de la communauté, tantôt le poète lui-même; mais ce dernier cas est très rare. Les arguments d'ordre général que M. C. donne à l'appui de sa thèse sont assez faibles; cependant, la façon dont le psaume était chanté dans le temple ou en dehors, par le chœur des pèlerins, avec versets et répons des prêtres, ou par le chœur des prêtres ou par le chef des chantres, confirme cette manière de voir. Il en ressort une conclusion importante, qui gagnerait toutefois à être établie par une étude plus compréhensive. C'est que les psaumes qui servent, dans le culte chrétien, de prière individuelle, qui sont devenus des formules de libre expansion spirituelle, étaient, à l'origine, des prières collectives, formalistes, et faisaient partie du rituel des sacrifices, de celui des fêtes et du service du temple. Ainsi des prières qui, par l'usage qu'on en fait, apparaissent comme de magnifiques élans de l'âme du croyant, ont commencé par exprimer les sentiments traditionnels d'une collectivité.

M. M.

MAGANI (FRANCESCO). — **L'antica Liturgia Romana** (*L'ancienne liturgie romaine*), vol. II. Milan, S. Giuseppe, 1898, p. 356, in-8°. L. VI.

Dans son premier volume, analysé ici même l'an dernier,

M. M. avait étudié l'ancienne liturgie chrétienne en général et surtout les textes liturgiques. Dans ce second volume, il étudie la liturgie en action. Il distingue les divers éléments du service divin, montre leur agencement réciproque dans la messe et tâche d'en établir l'origine.

Il maintient sa thèse de l'unité primitive du culte chrétien. Mais si, tant qu'il s'agissait de la communion en général et de la messe en général, il avait raison contre la critique moderne (sauf quand il faisait de cette unité un résultat de l'autorité romaine), ici, où il entre dans le détail des faits, il ne peut rester fidèle à son principe qu'au prix de contradictions. Telle liturgie place ici un rite qu'une autre met ailleurs; celle-ci en admet un qu'une autre omet; où est le rite primitif et y en a-t-il même un ? Le véritable problème eût été de dresser un tableau synoptique des différentes liturgies anciennes, aboutissant à une analyse historique des rites. Mais l'auteur ne pouvait se poser la question, son catholicisme lui interdisant d'admettre qu'il y ait eu des liturgies différentes. Pour la même raison, il se contente souvent de preuves vraiment insuffisantes (ex., p. 289, 290, 296).

Ces réserves faites, nous devons reconnaître que ce volume a pour nous beaucoup plus d'intérêt que le précédent. M. M. y entre plus avant dans l'histoire de l'institution elle-même. Nous dépassons les textes et le problème de leur filiation ; le rite est étudié en lui-même. De plus, à l'occasion, M. M. rapproche les textes théologiques des rites qu'ils commentent et cherche ainsi, jusqu'à un certain point, à déterminer d'une manière historique le sens du rite.

L'ancienne liturgie se divise en liturgie psalmodique et liturgie eucharistique. Mais, si la psalmodie a eu sa place dans le culte, celui-ci, à l'origine, consiste plus spécialement dans la messe dont l'étude, pour cette raison, est le centre du livre.

La messe comprend deux moments qui étaient d'abord nettement distincts et n'ont fusionné que plus tard : la messe des catéchumènes et celle des fidèles. La première était primitivement destinée à édifier les catéchumènes ou candidats au baptême et à préparer les fidèles déjà baptisés et initiés à la célébration du saint mystère dont les premiers étaient exclus. A l'origine, elle forme un cercle bien fermé, un tout par elle-même, avec introduction et conclusion. Elle consiste essentiellement dans des lectures, des prières et des chants. Autour

se groupent l'introït (p. 46, M. M. marque joliment le caractère déjà « sacré par soi » de la réunion de l'église), le confiteor et le salut de l'évêque à l'assemblée qui y répond. Viennent alors les leçons, d'origine synagoguale (p. 54, 55), qui consistèrent dans des lectures d'abord de l'Ancien, puis du Nouveau Testament ; M. M. montre (p. 91) comment peu à peu la lecture évangélique s'est détachée et a formé, dans le rite romain, la partie solennelle de la messe des catéchumènes. On chantait ensuite des psaumes et des cantiques chrétiens. — Après la lecture évangélique et le sermon (autrefois absent du rite romain, ce qui ne laisse pas d'embarrasser M. M.), les non-baptisés quittaient l'église, les portes se fermaient et la messe des fidèles commençait.

Le centre en était le sacrifice eucharistique, qui était préparé par certains rites préliminaires ; la communion en était la conclusion. Sur la trame ainsi formée courait une riche broderie de prières. Pour tous ceux de ces rites qui sont accessoires, M. M. reconnaît qu'ils ont été relativement variables. Sur tous les points secondaires, les évêques conservaient une réelle liberté (p. 120, 344). Mais quand il s'agit de la partie suprême de la messe, du Canon, alors éclatent, selon notre auteur, l'unité du culte chrétien et la suprématie de l'ancienne liturgie romaine. Les variations que les temps et les circonstances locales y ont pu introduire seraient sans importance. Dans une certaine mesure, il faut convenir que M. M. est dans le vrai. Les rites de l'élévation sont trop essentiels pour avoir pu sensiblement varier. Seulement, dans le détail, on trouve des déductions trop ingénieuses, comme celle par laquelle M. M. rattache l'*ostendat* des anciennes liturgies et de la liturgie orientale au *faciat* romain. — La même thèse est soutenue et à propos de la prière dominicale et à propos de la communion. Celle-ci, forme première et but premier du culte chrétien, est venue directement de la fraction du pain telle que l'Évangile nous en conserve le précepte, telle que les plus anciens monuments nous la décrivent. Le fond premier en aurait donc été parfaitement un et ce serait encore dans la liturgie romaine qu'elle aurait conservé sa forme originelle. Même quand il montre comment les espèces furent reçues, d'abord à la main (p. 353), comment on communiait primitivement sous les deux espèces, etc., M. M. ne doute pas de la pureté et de la primigénité du rite romain qui selon nous a, au contraire, beaucoup altéré. Il est

difficile à des esprits moins prévenus de suivre jusque-là l'auteur de cette étude qui ne laisse pas, d'ailleurs, d'être fort utile.

M. M.

L. DUCHESNE (l'abbé). — **Origines du culte chrétien.** — Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne, 2e édition revue et augmentée. Paris, Fontemoing, 1898, p. VIII-534. — 7 fr. 50.

Ce manuel, en étant à sa seconde édition, ne comporte pas une analyse étendue. — Le sujet est plus restreint que le titre et même que le sous-titre : c'est une étude historique de la liturgie latine du IVe au VIIIe siècle ; c'est en effet entre ces dates que se situent les textes les plus importants (dont quelques-uns sont édités en appendice). De plus, M. D. n'étudie pas tous les actes liturgiques, mais « ceux qui ont un caractère d'actes collectifs, ecclésiastiques au vrai sens du mot (p. V) », que caractérise la présence de l'assemblée et du clergé. Il exclut donc les sacrements, sauf ceux qui, comme le baptême, le mariage, se célèbrent au cours d'une messe. Il réserve la question de la messe des morts.

L'étude de la messe forme naturellement la partie maîtresse du livre. Empruntée au rituel de la synagogue d'où le sacrifice avait disparu, la liturgie de la messe consiste, elle aussi, en oraisons, homélies, lectures et psaumes. Mais, dès l'origine, tout s'est concentré autour du mystère eucharistique. La prière eucharistique à laquelle l'anaphore grecque correspond, se retrouve partout, avec des variantes, mais identique dans sa structure. Même l'organisation ne diffère pas. Toutes les messes, orientales ou occidentales, distinguent, comme dans les premiers temps, la messe des catéchumènes, préalable au sacrifice eucharistique et où les candidats au baptême assistaient, et la messe réservée aux seuls fidèles et où le mystère s'accomplissait.

Au temps des enthousiastes et des martyrs, le rituel avait une grande souplesse qui le faisait varier aisément ; mais, quand cette ardeur originelle se calma, il se figea en une série d'actes définis et, tout en conservant comme fond commun ce schème primitif, il se différencia suivant les communautés. Laissant un peu de côté les liturgies orientales, M. D. s'attache surtout à déterminer les différences qui séparent la

messe gallicane et la messe romaine. Il les expose l'une et l'autre d'après des textes fort anciens et, sur certains points, trouve entre elles une véritable irréductibilité.

Un chapitre intéressant est consacré à l'initiation chrétienne ; M. D. y montre l'accord primitif des différents rites. Le baptême se faisait à Pâques. Le catéchumène y était préparé par des instructions et des exorcismes (exorcismes par l'exsufflation, l'imposition du sel, de la croix). Les rites du baptême consistaient dans l'ouverture des oreilles (l'Effeta), la tradition du symbole (de la foi et du mystère), la consécration par les huiles saintes. Les rites de la confirmation et de la communion y faisaient immédiatement suite. Dans le rite gallican, on trouve les mêmes pratiques, avec, en plus, le don de nouveaux vêtements et le lavage des pieds. A Jérusalem, les rites étaient plus brefs (IX, § 4, p. 318).

Nous ne pouvons que mentionner le chapitre où M. D. parle de la manière dont s'est fixé le calendrier religieux du christianisme, pour ce qui regarde soit les fêtes, soit le service dominical, soit le service journalier. Il montre qu'en bien des cas la fête chrétienne n'est qu'un substitut d'une fête païenne à laquelle même elle se mêle parfois (p. 240, 254, 266, 276). A noter également les chapitres sur l'ordination des prêtres et la hiérarchie ecclésiastique, la bénédiction nuptiale, la prise de voile des vierges.

Un peu sommaire par endroit, ce manuel rend et rendra de grands services à quiconque veut étudier la formation de l'Église et de la liturgie chrétiennes. Mais certaines réserves doivent être faites. D'abord, en ce qui concerne l'organisation de l'Église chrétienne, M. D. parle quelque part du grand mouvement centralisateur qui anima l'Église. C'était, sans doute, une thèse à développer. Mais il ne parle nulle part de la diffusion originelle, de l'état de relatif isolement où se trouvaient les communautés primitives et qui était parallèle à leur effervescence interne. Ce qui a existé, semble-t-il, ce sont des Églises chrétiennes, ayant chacune une vie autonome et agissant les unes sur les autres. De temps en temps, de grandes secousses survenaient : le concile de Nicée, l'Arianisme. C'est de ces actions et de ces réactions mutuelles qu'est sortie l'unité chrétienne. La chrétienté ne s'est pas formée autour d'un centre de rayonnement, préalablement constitué, mais ce centre s'est formé peu à peu. Sans doute,

M. D. n'est pas sans avoir un certain sentiment de cette particularité. S'il n'admet pas l'origine orientale ni de l'Église ni du rite, il ne croit pas davantage que cette origine soit purement romaine. Il insiste beaucoup sur la prééminence qu'exerça en Occident le siège de Milan, patrie du rite gallican. Mais le fait est beaucoup plus général.

En second lieu, toute l'étude pivote autour de la question des rapports entre la liturgie gallicane et la liturgie romaine. Mais l'hétérogénéité relative des anciennes liturgies orientales et occidentales est beaucoup plus grande, puisqu'elle a finalement abouti au schisme. Étant plus marquée, elle aurait pour le sociologue beaucoup plus d'intérêt.

On doit regretter enfin que tout ce qui concerne les origines n'ait été étudié que sommairement. A propos du mariage, des fêtes, M. D. fait quelques rapprochements entre le rite chrétien et celui de la religion romaine; de même la répartition générale des prières de la messe est rapprochée du rituel synagogual. Mais les rites de l'initiation chrétienne, lustrations, onctions, impositions du sel, des mains sont d'origine ou juive ou païenne; les ordinations des prêtres viennent du rituel lévitique, les bénédictions de la prière litanique existaient dans la synagogue. Enfin, les relations du sacrifice chrétien avec le sacrifice de la Pâque juive, et les sanctifications du repas ne sont pas notées. — Il est vrai que les dates que s'était fixées M. D. ne l'obligeaient pas à traiter ces questions. Mais ce choix même n'est-il pas discutable ? Au IVe siècle, l'organisation du culte est presque achevée; c'est pourquoi les textes remontent à cette époque. Mais le rituel en voie de formation est beaucoup plus intéressant; M. D. le néglige. L'étude en est pourtant nécessaire pour qui veut comprendre ce qui a suivi.

M. M.

LUDWIG VENETIANER. — **Die Eleusinischen Mysterien im Jerusalemischen Tempel**. Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte (*Les mystères d'Eleusis dans le temple de Jérusalem*). (Separat Abdruck aus Dr A. Brull's. *Populär-Wissenschaftliche Monatsblaetter*). Francfort-s.-M., Brœnner, 1897, p. 18, in-8°.

La fête éleusinienne que M. V. croit retrouver à Jérusalem est la cérémonie dite des eaux, célébrée le premier jour de Souccoth (fête des tabernacles). Les prêtres et les lévites allaient en pompe puiser de l'eau à la fontaine de Siloé dans des vases d'or. De retour au

temple, le prêtre de service montait à l'autel, versait du vin dans un bassin placé à l'est, et de l'eau de la fontaine dans un autre bassin situé à l'ouest, en ayant soin de lever les bras. Or, suivant M. V., la Bible ne parlerait pas de cet usage qui serait seulement mentionné dans la Mischna et au Talmud. Il serait donc juif, non biblique et comme il se retrouve dans le rituel d'Eleusis (fêtes πληροχόαι) à la même date, avec les mêmes libations à l'est et à l'ouest, l'auteur croit qu'il a bien pu être emprunté à la Grèce, à l'époque des grands prêtres hellénistes. — Le rapprochement est intéressant, mais ne démontre pas la filiation. La Bible contient au moins des allusions à une fête des eaux (Isaïe, VII, 3; Samuel, 7, 6, 2, et surtout Zach., XIV, 17-19). Le rite est, d'ailleurs, évidemment un rite de pluie; or on peut dire que toute la fête du tabernacle est une fête de la pluie; les prières du rituel synagogual fourmillent de textes précis à cet égard. L'emploi des branches de saule, l'usage de frapper avec ces branches sur l'autel ont la même signification. Il est donc probable que ce rite est autochtone, d'autant plus qu'il paraît bien avoir été très populaire. On en trouve, du reste, de nombreux équivalents à Hiérapolis, à Babylone, en Égypte. Enfin le geste que fait le prêtre en versant l'eau, les bras bien levés, est un rite élémentaire destiné à provoquer la pluie par une action sympathique, en l'imitant. Nouvelle preuve qu'il ne faut pas se hâter d'attribuer à des emprunts et à des imitations les concordances que l'on constate, même quand elles sont vraies jusque dans le détail.

M. M.

S. CHEETHAM. — **The Mysteries Pagan and Christian** (*Mystères païens et chrétiens*). Londres, Macmillan, 1897, p. XVIII-150. in-12.

Dans ces leçons, d'un caractère populaire, M. C. s'efforce de délimiter l'influence que les mystères de l'antiquité ont exercée sur la célébration des mystères chrétiens. Entraîné par sa foi ardente, il réduit cette action au minimum. Suivant lui, les mystères païens n'ont fourni à la primitive Église que son matériel (mots, formes d'organisation sociale). Quoique d'origine divine, l'Église ne pouvait se réaliser qu'avec des moyens humains; elle devait donc adopter la langue des peuples au milieu desquels elle s'établissait, et les institutions qu'elle pouvait s'assimiler (Lect. I). Mais le secret des saints mystères n'est pas comparable à celui des mystères éleusiniens, dionysiaques, etc. (II et III) : la doctrine, dans un cas, était réservée aux seuls initiés, tandis que, dans l'autre, elle était répandue par une merveilleuse propagande. De même, le baptême serait tout autre chose que les purifications initiatoires, et la communion eucharistique tout autre que le repas éleusinien. La discussion de

M. C. dépasse bien souvent les faits quand elle ne les interprète pas dans un sens trop théologique. Mais la critique qu'il fait du rapprochement entre le κυκεών et le pain de la messe était nécessaire (p. 147, n° 80). A propos du baptême, nous nous contenterons de signaler un fait. Pour introduire une étrangère dans la communauté juive, on lui faisait prendre le bain rituel que prend régulièrement la femme juive après les menstrues; d'autre part, le baptême de Jésus par l'eau semble bien être un trait authentique. Si donc ces pratiques lustratoires étaient aussi bien grecques que juives, pourquoi vouloir leur attribuer spécialement telle ou telle origine ?

M. M.

Dr BERNHARD DŒRHOLT. — **Das Taufsymbol der alten Kirche nach Urspung und Entwickelung. — Ersterr theil : Geschichte der Symbolforschung** (*Le symbole du baptême. Son origine et son développement*). Paderborn, Schöningh, 1898.

Le problème de l'origine et du développement du symbole est un des problèmes capitaux que l'on rencontre dans l'étude de la détermination du dogme et de la constitution des églises. Le livre de M. Dörholt s'annonce comme un exposé complet et scientifique de cette question. Il ne sera peut-être pas exempt de préoccupations confessionnelles: M. Dörholt est catholique et il le dit. Dans la première partie qu'il publie cette année, M. Dörholt n'expose encore que l'histoire des controverses et des recherches théologiques scientifiques auxquelles le symbole a donné lieu. C'est une longue et copieuse préface. Nous nous réservons de faire de cet ouvrage une étude détaillée quand M. Dörholt nous parlera de la fixation des formules et de leur place dans le rituel et la liturgie.

H. H.

A. BOUDINHON. — **Sur l'histoire de la pénitence** (*Rev. d'hist. et de littér. religieuse*), t. II, 1897, p. 306-345 et 496-525.

A propos des deux livres de H.-C. Lea, *History of auricular confession* et *Indulgences in the latin church* (Philadelphie, 1896), l'auteur fait une étude historique importante, quoique assez tendancieuse, de la confession et de la pénitence. Il montre comment la pénitence fut d'abord publique, solennelle, purement religieuse, telle que l'ont connue les Pères ; fait voir son origine et sa fonction. Elle avait pour principe l'exclusion temporaine du pécheur (p. 340 et suiv.). Puis, par fusion avec le droit barbare, elle devient pénale, prend le caractère d'amende et d'indemnité (p. 498). On arrive ainsi au système des indulgences.

M. M.

VIII. — LES INSTITUTIONS MONACALES ET ASCÉTIQUES

Par MM. MAUSS et HUBERT

ZOECKLER (OTTO). — **Askese und Mœnchthum** (*Ascétisme et Monachisme*) (2e édition complètement remaniée), 2e partie. Francfort-sur-le-Mein, Heyder und Zimmer, 1897, p. IV-323 à 645 in-8°.

Ce second volume est consacré aux organisations monacales et aux institutions ascétiques de l'Europe occidentale. La première partie de l'ouvrage, analysée ici même l'an dernier, avait été, jusqu'à un certain point, une étude comparée; ici, nous avons une histoire, rationnelle encore, mais plus descriptive qu'explicative.

Le monachisme occidental ne remonte pas au delà du IVe siècle ; il fut importé d'Orient. Il fut d'abord sans règle et abandonné tout entier aux initiatives individuelles. Ce fut seulement avec la promulgation de la règle de Saint-Benoist au mont Cassin qu'il trouva son premier code, que le pape, puis le pouvoir impérial sanctionna. Tous les principes essentiels du monachisme catholique y étaient posés : renoncement au monde, ascétisme sexuel, jeûnes et abstinences alimentaires, exercices religieux, rigoureusement définis, et qui remplissent une grande partie de la vie journalière. A partir de ce moment, l'histoire du monachisme se confond avec celle des bénédictins. L'ordre de Saint-Benoît fut le tronc commun d'où se détachèrent des rameaux nombreux, moines de Cluny, moines de Cîteaux, chartreux, canoniciens, etc. ; la vie ascétique et conventuelle, sans changer dans son fond essentiel, prit ainsi plus de variété. En même temps, les ordres virent se créer autour d'eux des institutions mixtes où étaient admis des frères séculiers, plus actifs, moins contemplatifs, affiliés pourtant à la société monacale (p. 429).

Mais l'ascétisme ne fut pas seulement pratiqué à l'intérieur des couvents. Dans toute la chrétienté, avec des différences de degrés, régnait un même esprit ascétique (p. 469). Les laïques étaient soumis aux jeûnes, actes de contrition, pénitences, etc., le tout tempéré par des dispenses (p. 440). De temps en temps, s'élevait au milieu d'eux un individu qui mettait en pratique les idées les plus ascétiques (ainsi Geneviève de

Paris). D'autres, sans s'affilier à un ordre, renonçaient à la vie séculière, s'enfermaient par petits groupes; ce furent les inclus (p. 469), qui allèrent jusqu'à l'emmurement (à signaler la persistance de cette pratique en Russie). L'ascétisme de la prière et de la méditation religieuse se retrouvait aussi dans le monde du siècle : les récitations de psaumes, les prières mille fois répétées, le chapelet qui apparait alors (p. 456, 551), la discipline, le cilice, les imitations de la passion auxquelles M. Z. rattache l'ordalie dite de la croix (p. 458), etc., furent des pratiques générales dans tout le catholicisme. — D'autre part, le monachisme eut une influence directe sur l'Église elle-même. C'est de lui que vient le célibat des prêtres. Déjà l'abstinence des relations conjugales avait été considérée par l'Église comme un acte méritoire (p. 451). Quand la vie tout à fait sainte du monachisme fut constituée, le clerc marié, trop mêlé par suite à la vie profane, sembla mener une existence d'une insuffisante sainteté. On y pourvut en lui interdisant le mariage (p. 447).

Une autre phase de cette histoire fut l'apparition des ordres mendiants. Jusque-là l'action monacale était restée renfermée dans les cloîtres ; d'un autre côté, si la règle prescrivait la pauvreté individuelle, l'ordre pouvait être propriétaire. La création des ordres mendiants fut un retour aux principes évangéliques de l'apostolat et de la pauvreté. C'est à eux que furent dévolues, à partir du xive siècle, et les pratiques de la pauvreté et de l'humilité chrétienne, et l'action sur les masses (voy. p. 472 sur les précurseurs orientaux des ordres mendiants). C'est François d'Assise qui trouva le principe ; il créa l'ordre, immédiatement important, des Franciscains. D'autres ordres, qui furent fondés alors, étaient plutôt prêcheurs et ne devinrent mendiants que lentement (dominicains, moines de saint Jérôme, etc.). Tous suivaient des règles très sévères, mais qui peu à peu dégénérèrent. Les exercices prescrits devinrent purement mécaniques ; la récitation des prières, le chapelet, etc., ne furent plus que des manœuvres matérielles, au lieu d'être des stimulants de la méditation. Les moyens extérieurs du culte étouffèrent le sentiment. Il y eut bien, en même temps, quelques mouvements mystiques, comme celui de l'Imitation, celui des Hussites, des réformistes ; mais ou bien ils furent étouffés par l'Église, ou bien ils se firent loin de l'Église elle-même, au sein d'un cloître, sans agir d'une manière durable sur ce cloître lui-même.

L'organisation monachique était ainsi en décadence quand le protestantisme vint lui porter les coups les plus rudes; car il fut essentiellement anti-ascétique. Si, plus tard, le méthodisme, le piétisme, le wesleyanisme réagirent un peu contre certaines tendances eudémonistes, cette réaction n'alla jamais jusqu'à poursuivre la restauration de l'ancien ascétisme. En définitive, la Réforme eut sur le monachisme catholique une triple action : elle suscita de nouvelles congrégations destinées à la combattre, dont les Jésuites furent le type (p. 592), et qui imposèrent aux autres ordres leurs manières d'agir ; elle contribua à adoucir l'ascétisme des laïques, des clercs et même des moines jusqu'à en faire un simple code d'observances ; enfin, elle relégua au fond des cloîtres les cas rares et presque anormaux, tenant à l'hystérie plus qu'aux sentiments religieux, comme les stigmatisations (p. 479, 615), les extases, les jeûnes excessifs.

Nous ne reviendrons pas sur la confusion commise par l'auteur entre l'ascétisme et les interdictions rituelles, confusion que nous avons signalée à propos du premier volume et qui persiste dans le second. Nous nous contenterons de signaler une lacune. M. Z. a fait l'histoire extérieure du monachisme européen; il n'en a pas fait la théorie. Il n'a pas montré quelles idées mouvaient ce monde. Cependant, une institution monacale ou ascétique n'est pas simplement une règle morte ; pendant longtemps, la règle a dû avoir un esprit, un sens actif. Il nous semble que la doctrine centrale de l'ascétisme conventuel et catholique, c'est la théorie chrétienne de l'expiation. Il s'agit de répéter le sacrifice du Seigneur, la Passion, afin de sauver le siècle ; il s'agit d'expier dans les couvents, pour les pécheurs du monde profane. L'idée dominante est celle de l' « antipsychie », de l'échange des âmes. Nonnes et moines qui, au fond des cloîtres, se dévouent, prient, se flagellent, sont persuadés que les souffrances qu'ils endurent ont pour effet de racheter certaines âmes soit vivantes, soit arrêtées dans le Purgatoire. La vie monacale apparaît ainsi comme un sacrifice expiatoire de soi pour les autres. On comprend dès lors, d'un point de vue sociologique, comment le monachisme a été possible, nécessaire même, et a dû tendre vers la mystique. Etant données de vastes Eglises comme les Églises chrétiennes, bouddhiques, islamiques, le monde profane était trop vaste, les laïques trop nombreux et trop affairés pour que le sentiment du devoir religieux leur

fût présent avec une force et une continuité suffisantes. Le monde ecclésiastique lui-même était trop engagé dans le siècle. Il fallait donc un organe, chargé plus spécialement de mener la vie pure, sainte, d'expier les péchés journaliers de la masse. Cet organe, situé plus loin encore du monde que l'Église séculière, ce fut le monachisme. Telle est, du moins, l'explication que nous proposons à titre d'hypothèse et sous réserve d'examen. M. M.

E. PREUSCHEN. — **Palladius und Rufinus**. *Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums.* Texte und Untersuchungen. Giessen. Ricker, 1897, 268 pages, in-8°.

Le livre de M. P. se divise en deux parties : la première est une excellente édition, fondée sur la recension de 46 manuscrits, de la version grecque de l'*Historia monachorum in Ægypto*, que l'éditeur a fait suivre du texte de quatre chapitres de l'*Historia Lausiaca* et de deux chapitres des versions syriaques et arméniennes du premier document. La deuxième partie (p. 133 à 264) est une étude critique de ces textes. L'*Historia monachorum* est présentée sous la formed'un voyage à travers les ermitages égyptiens. M. P. essaie de démontrer que l'auteur de l'*Historia monachorum* est Rufin, qui l'aurait composée entre 402, 404 ; la recension latine est, selon lui, l'original, la recension grecque une traduction libre, écrite dans le premier tiers du v° siècle, peut-être par le diacre Marcus, biographe de Porphyrus de Gaza. Ce serait une des sources de Sozomène. L'*Historia Lausiaca*, collection de biographies d'ascètes, disposées par ordre géographique, est l'œuvre de Palladius, évêque d'Hélinopolis en Bithynie, et peut être datée avec une certaine sûreté de l'année 416. C'était un ouvrage d'édification dont les tendances étaient origénistes.

Ce travail doit être l'introduction critique d'un livre sur les commencements du monachisme, qui ne doit pas tarder à paraître. Nous attendrons sa publication pour parler du contenu de l'*Historia monachorum*.

LUDW. TRAUBE. — **Textgeschichte der Regula S. Benedicti** (*Histoire du texte de la règle de saint Benoît*). Abhdl. d. Kgl. Bayer. Akad. d. wiss. zu München. Phil. hist. Klasse, vol. XXI, p. 599.

NISSEN. — **Die Regelung des Klosterwesens in Romaer Kirche**

bis zur Ende des 9e Jahrhunderts (*Le règlement des cloîtres jusqu'à la fin du* IXe *siècle*). Hambourg, 1897.

MARIN. — **Les moines de Constantinople** depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius, 1897.

IX. — ÉTUDES DIVERSES SUR LES GRANDES RELIGIONS

Par MM. MAUSS, LEVY et HUBERT

ALEX. BERTRAND. — **Nos origines. La religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme.** Paris, Leroux, 1897, p. IX-436.

Nous ne pouvons analyser en détail ce livre, les ouvrages consacrés à l'histoire générale d'une religion étant un peu en dehors des cadres de l'*Année*.

M. B. s'est proposé de reconstituer la religion des Gaulois (p. 19) à l'aide des renseignements historiques et de ceux que fournissent l'archéologie, la numismatique, l'épigraphie, le folk-lore, l'étude des survivances, des légendes locales, etc. (voy. Préf.). La méthode est, en soi, excellente et s'applique à un matériel d'érudition très vaste. Mais les hypothèses sont parfois quelque peu contestables. Citons, par exemple, celle, tout à fait invérifiable et d'ailleurs inutile, d'une civilisation touranienne à laquelle les Européens auraient emprunté leurs symboles, la croix gammée (p. 140) ainsi que les autres signes solaires. Les superstitions survivantes de la Saint-Jean, les cultes des eaux seraient, au contraire, d'origine exclusivement aryenne. Quant à l'organisation des sociétés religieuses gauloises, des grandes confréries de Druides, dont M. B. trouve la persistance dans les grandes abbayes irlandaises avec leurs milliers de frères, lesquelles ressemblent bien à de simples associations de Druides (voy. Append. I), il les explique en les rapprochant des grandes lamaseries du Thibet, du chamanisme mongol, et croit que les unes et les autres sont les résultats des emprunts faits aux religions touraniennes. C'est là l'objet de la deuxième partie.

En réalité, la similitude des usages ne prouve rien autre chose que la concordance des résultats auxquels arrivent des hommes, des sociétés, des religions, travaillant avec le même esprit, dans des milieux presque semblables, avec des orga-

nisations sociales sensiblement analogues. Les sociétés religieuses du genre des confréries druidiques, lamaïques, chamaniques ont une tout autre extension que celle que leur donne M. B. Les sociétés secrètes des nègres de Guinée, celles des Mélanésiens, des Indiens de l'Amérique du Nord, les mages iraniens, les confréries islamiques, le Lévitisme, etc., sont des faits bien connus. Tout cela est aussi voisin du Druidisme que le Lamaïsme. Faut-il croire que tous ces usages similaires viennent des Touraniens ou des Aryens ? N'est-il pas plus raisonnable de rattacher cette formation de sociétés religieuses à des causes très générales ? Chez une multitude de peuples, on voit les devoirs et les pouvoirs religieux se concentrer dans une petite partie de la société, au moins sous leur forme éminente; c'est de là que viennent les moines, les sociétés de mystères. Cette concentration progressive doit dépendre de causes sociales qu'il serait intéressant de rechercher. On trouvera dans le livre de M. B. quantité de matériaux pour traiter le problème.

M. M.

WELLHAUSEN (J.). — **Israelitische und jüdische Geschichte**. Dritte Ausgabe. Berlin. Reimer, 1897, 388 p. in-8°. 9 mk.

Un vif succès a récompensé le beau livre — un des chefs-d'œuvre de la science contemporaine par la beauté de l'ordonnance et la maîtrise totale du sujet et de ses alentours — où M. Wellhausen a condensé les résultats des travaux de l'école, dont il a été le plus ingénieux et le plus habile ouvrier et à laquelle, après celui de Graf, restera attaché son nom. Trois éditions[1] se sont succédé en trois ans, et de chacune l'ouvrage est sorti accrû dans le détail et amélioré. La plus apparente des modifications est celle qui a donné leur ordre actuel aux deux chapitres finaux (XXIII, *Der Untergang des jüdischen Gemeindewesens*; XXIV, *Das Evangelium*) : dans les éditions antérieures, l'ordre était inverse. Il y a plus qu'un artifice littéraire dans l'interversion qui donne pour conclusion au judaïsme ancien, non l'œuvre des talmudistes qui l'ont embaumé, mais la prédication de Jésus et de saint Paul qui, dans la pensée de l'écrivain, en a isolé et préservé les éléments impérissables, le *Menschlichgöttliche* (p. 384).

(1) 1re éd., 1894, 346 p. ; 2e éd. 1895, 377 p.

Il n'est besoin que d'un coup d'œil sur la table des matières pour mesurer le déplacement que subit le centre de gravité traditionnel de l'histoire juive : vingt-cinq pages sont consacrées à l'époque des débuts, celle de la sortie d'Egypte et de la station au Sinaï (la période des « origines », des récits légendaires, est radicalement et logiquement éliminée), cent racontent l'établissement en Palestine et la destinée des deux royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la destruction de Jérusalem et du premier Temple, quarante la période, capitale dans le système, de la captivité de Babylone et du retour. Les quatre siècles qui vont d'Esdras à Jésus occupent toute la seconde moitié du livre : négligés dans les travaux antérieurs de l'auteur, ils sont ici étudiés avec un soin particulier. Mais c'est la théorie de la formation du monothéisme jahvéiste qui reste le centre et le but principal de l'œuvre. Résumer la thèse de M. Wellhausen, c'est indiquer quelles sont, relativement au grand problème juif, les positions de toute l'école critique.

Tribu nomade composée de quelques milliers de pasteurs, les Juifs quittèrent vers 1250[1] les steppes voisines du Delta pour s'enfoncer dans le désert. La tradition assigne à cette époque la prédication monothéiste de Moïse : il faut la rejeter et considérer, non comme primitive, mais comme le produit d'une évolution très postérieure, la notion du dieu unique, spirituel et universel (p. 16 et suiv.). En effet, les plus vieux documents qui nous permettent de définir Jahvé nous le montrent entouré encore vers le ixe siècle d'une escorte de dieux subordonnés (p. 101); adoré sur les hauteurs, en des sanctuaires multiples, il reçoit un culte tout païen (p. 102). Ce sont les prophètes, à partir d'Elie (p. 74), qui devaient affirmer et préciser sans cesse davantage son caractère idéal et moral, proclamer son unité et sa spiritualité avec leurs corollaires, l'unité de sanctuaire et l'insuffisance du culte matériel. Leur victoire n'est obtenue qu'au bout de quatre siècles ; elle se manifeste par la publication successive de deux codes, le *Deutéronome*, promulgué en 621 par le roi Josias et surtout le *Code sacerdotal* (Lévitique et ses annexes), édicté au milieu du ve siècle, par le scribe Esdras. Les deux traités, où le système monothéiste apparait développé et porte toutes ses conséquences, ne sont attribués à

(1) Cette date semble trop basse d'un siècle environ.

Moïse que par fiction; l'époque « mosaïque », si l'on veut laisser ce nom à l'époque qui a vu se purifier le dogme jahvéiste, se place du viie au ve siècle, au déclin, non à l'aurore de la nationalité juive. Le triomphe de la réforme religieuse, dans le Lévitique, est si complet qu'elle peut transiger avec les croyances populaires qu'elle a combattues, adopter, pour le culte de Jahvé, les pratiques longtemps traitées d'idolâtriques, mais purgées de leur venin et transformées par l'interprétation.

La doctrine historique que nous venons d'analyser grossièrement n'est qu'une conséquence : elle dérive directement de la classification et de la datation proposées par M. Wellhausen[1] pour les différents documents que comprennent le Pentateuque et les livres qui s'y rattachent, de la théorie *documentaire* qui (avec une complication infinie dans le détail) fixe vers le viiie siècle le début de la rédaction des parties narratives, à la fin du viie (621) la proclamation du code deutéronomique, et postérieurement à l'exil de Babylone, la collection sacerdotale dont le Lévitique est le centre. Le jugement sur l'œuvre historique de M. Wellhausen doit dépendre d'un examen de la critique des sources, qui, depuis un quart de siècle, régente l'exégèse biblique.

Ce n'en est pas ici le lieu. Mais il faut dire que la théorie Graf-Wellhausen n'est qu'une hypothèse, dont on ne peut affirmer que la preuve ait été fournie. La dissociation du Deutéronome et du « Priestercodex » et l'abaissement de la date de ces documents en constituent le noyau. Or les différences (incontestables) de point de vue et d'inspiration que l'on constate entre le Deutéronome et le Priestercodex ne suffisent pas à justifier l'écart de deux siècles que l'école grafienne leur assigne ; et d'autre part, le caractère, malgré tout, archaïque du rituel lévitique indique, pour cette œuvre prétendue de basse époque, une antiquité relativement haute. Une exégèse nouvelle, mieux armée que ses aînées, grâce aux documents de comparaison que lui fournira l'immense littérature assyrienne, lui restituera sans doute, avec la date

(1) Wellhausen. *Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments* ; id. *Prolegomena zur Geschichte Israels* (4e éd., 1895). Les doctrines enseignées dans ces livres fondamentaux ont été vulgarisées en France par l'*Histoire d'Israël*, de Renan. — Pour juger de l'influence actuelle de l'exégèse de Graf et de Wellhausen, voir, par exemple, la *Litteratur des alten Testaments* d'un critique qui tient à honneur de s'intituler conservateur, Wildeboer (trad. all. Göttingen, 1895).

élevée que lui conteste Wellhausen, son rôle véritable de rituel du *premier* temple, probablement antérieur et non postérieur au mouvement prophétique.

Est-ce à dire que le travail de l'école grafienne aura été inutile ? Non, car elle aura d'elle-même fixé des limites à la réaction qui se prépare : en démontrant que les deux collections juridiques et ritualistes du Pentateuque supposent nécessairement l'existence du temple unique de Jahvé, elle a rendu impossible tout retour aux positions défendues naguère par les apologétiques orthodoxes. En fixant vers 450 le *terminus ante quem* et vers 950 le *terminus post quem* de la composition du Lévitique, elle a définitivement circonscrit le débat sur l'origine de la partie essentielle de la littérature « mosaïste ». Nous avons dit dans quel sens nous inclinons à le trancher. Tout au moins, nous tenons à voir distinguer les deux questions de l'antiquité des rituels et de leur rédaction.

I. L.

KERBER (GEORG). — **Die religionsgeschichtliche Deutung der hebraischen Eigennamen des Alter Testamentes** (*Les noms propres de l'Ancien Testament et leur signification historico-religieuse*). Freiburg-i.-B., C. Mohr (Paul Siebeck), 1897, 99 p. in-8°. 2.80 mk.

Le vieux dogme scientifique du monothéisme primitif des Sémites, et particulièrement des Juifs, pouvait sembler mort. Entretenu par des préjugés théologiques, il garde cependant, sous les formes atténuées que lui ont données Paul de Lagarde ou Baethgen, assez de vitalité encore pour qu'il n'ait pas semblé inutile à M. Kerber de recourir, pour le réfuter, à une analyse systématique des documents religieux que recèlent les noms propres de l'Ancien Testament. Sa propre théorie (qui se réclame surtout de Robertson Smith) est celle d'un polythéisme naturiste ayant la forme d'une religion de clan.

Si défigurée qu'elle ait été par la censure jahwéiste, qui a délibérément altéré les noms désagréables à son exclusivisme orthodoxe, l'onomastique biblique porte les traces d'un état religieux en désaccord avec le sévère monothéisme mosaïque et prophétique : caractère sacré attribué à des objets inanimés, des animaux, etc. (p. 23-37), adoration de *divinités*

féminines[1] (p. 42-43) et en général de dieux différents de Iahwé, notamment des dieux de clans (p. 37-73). Il y aurait bon nombre de réserves à faire sur des points de détail ; l'auteur a souvent été emporté par son désir d'extraire toute leur signification de textes peu explicites.

Le premier chapitre de l'ouvrage est consacré à une brève théorie de l'onomastique des peuples sémitiques. Il faut signaler l'importance accordée aux formations hypocoristiques, prédominantes dans certains groupes de la famille indo-germanique, et dont le rôle dans les langues sémitiques n'était pas apprécié avec justesse jusqu'en ces derniers temps. Le travail de Kerber montre une fois de plus combien est vaine l'opposition, longtemps proclamée, entre les conceptions religieuses des Sémites et des Indo-Germains. Les procédés de la dénomination, eux aussi, ne diffèrent que par des nuances.

I. L.

A. SMYTHE PALMER. — **D. D. Babylonian influence on the Bible and popular beliefs** : « Tehôm and Tiâmat », « Hades and Satan », a comparative Study of Genesis I, 2 (*Influence de Babylone sur la Bible et les croyances populaires*). (Studies on biblical subjects, n° I.) London, David Nutt, 1897, 110 pages, 3s.6 d.

Le livre de M. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895) a fait école. Il a conquis des adeptes parmi les ecclésiastiques eux-mêmes. M. Smythe Palmer, *vicar of Holy Trinity* (Hermon Hill, Wanstead), à son tour, fait encore, dans l'Écriture sainte, la part de la tradition populaire. Après M. Gunkel, il cherche à discerner les traces des croyances de la nation dans la Bible sacerdotale. La mythologie biblique comprend un mythe du combat du dieu contre le dragon semblable à celui que raconte le poème babylonien de la création. M. S. P. croit même que la genèse chaldéenne est le prototype des genèses hébraïques.

La lutte de Jahwe contre Léviathan, contre la mer ou contre l'abîme, rappelle de très près celle de Marduk, le dieu solaire, contre Tiamat. A cette lutte, M. S. P. rattache le mythe de la chute des Anges. Le livre de M. S. P. est clair, intéres-

(1) Baethgen croit encore que le culte des déesses est le produit d'une évolution historique.

sant, ses notes sont assez fournies. La critique de l'auteur n'est pas très exigeante. Nous nous dispenserons d'adopter l'étymologie du mot *Tartare* qu'il propose à la page 49. En somme, M. Palmer n'ajoute rien au livre de M. Gunkel. Pour l'explication du mythe, il ne dépasse pas le symbolisme solaire.

H. H.

W. ANZ. — **Zur Frage nach dem Urspung des Gnostizismus**, ein religionsgeschichtlicher Versuch (*Sur l'origine du gnosticisme*), (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hag. von O. von Gebhandt und A. Harnach, t. XV, I) Leipzig, Hinrichs, 1897, 112 p. in-8°, 3 m. 50.

La clarté n'est pas le moindre mérite du mémoire de M. Anz. Voulant contribuer à la solution de la question obscure, embrouillée et qui sera longtemps encore débattue de l'origine du gnosticisme, il a voulu la réduire à des termes simples. D'abord il s'est efforcé de ramener à une formule la complexité des doctrines professées et des rites pratiqués par les diverses écoles des Gnostiques. Il en a dégagé le dogme commun essentiel et central. La préoccupation principale des Gnostiques était, selon M. Anz, le sort futur des âmes. Les gnostiques étaient des *mystes*, la gnose était l'initiation libératrice ; les pratiques et l'enseignement tendaient à donner à l'âme pieuse les moyens de franchir victorieusement les épreuves de l'autre monde. La doctrine de ces mystères était une théorie de l'affranchissement, de la purification graduelle et de l'élévation des âmes. Cette doctrine reposait sur deux croyances. La première et la plus simple était la croyance à l'influence des planètes sur la vie humaine : l'âme de l'homme était leur prisonnière. La deuxième croyance, théologique et cosmogonique, faisait des dieux ou archanges planétaires sept hypostases divines, créatrices du monde qu'elles continuent à gouverner et à dominer. Aux sept planètes correspondent sept cercles ou sept ciels dont chacun a une porte, et chacun a son génie gardien, l'*archonte*, dieu de la planète ; au-dessus d'eux réside la sagesse, *Sophia*, *Achamoth*, *Barbelo*, ou tout simplement l'*Ogdoade*, à la fois mère et synthèse des archontes.

L'âme du gnostique doit franchir les portes des sept ciels et atteindre à la perfection. A chaque porte elle est arrêtée

par un *archonte*, mais la gnose lui fournit un mot de passe. M. Anz passe en revue les écrits et les systèmes qui sont parvenus à notre connaissance; l'hymne des Naasséniens, la *Pistis-Sophia*, les histoires apocryphes des apôtres lui présentent des versions du dogme de l'élévation des âmes; Bardesane le professait ainsi que les Valentiniens, les Karpokratiens et les Basilidiens.

Le dogme défini, la recherche de son origine est singulièrement facilitée. M. Anz croit qu'elle est babylonienne et sa démonstration paraît assez forte. La religion chaldéenne a vécu jusque dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Le dernier texte cunéiforme daté que nous possédions est de 35 avant J.-C. Au deuxième siècle après J.-C., le romancier Jamblique vient apprendre à Babylone la sagesse et la langue babyloniennes. En outre, la religion babylonienne était assez souple pour vivre, elle n'était pas fermée aux influences étrangères, elle se prêtait au syncrétisme. L'influence des planètes sur la destinée humaine est un des dogmes caractéristiques des religions de la Chaldée. Elles avaient la théorie des sept ciels, correspondant aux sept planètes; au-dessus des sept ciels était le ciel d'*Anu*, vers lequel s'envolait Etana porté par l'aigle. Dans les livres religieux des Mandéens, cette doctrine cosmologique a déjà produit une doctrine morale de l'ascension des âmes. Elaborée dans les communautés mithriaques, cette doctrine est devenue la base de l'enseignement des sectes gnostiques. Le gnosticisme n'est pas une invention des imaginations malades, qui se plurent à son syncrétisme demi-chrétien, demi-païen; c'est, comme dit M. Anz, « une fleuraison tardive d'un arbre desséché ». M. Anz fait voir, à la fin de son livre, dans certaines figures du panthéon babylonien, comme *Istar*, *Marduk* et *Ea*, des prototypes des conceptions gnostiques de la *Sagesse* (Σοφία), du *Sauveur* (Σωτήρ) et de l'abîme (βυθός). *Ea*, dieu de l'abîme, est le dieu des incantations libératrices. M. Anz croit trouver, dans les idées babyloniennes et dans les rites de la purification par l'eau, l'origine du baptême magique des Gnostiques. Peut-être est-il trop disposé à croire que les rites sont spécialement chaldéens. Entre eux et le baptême chrétien, la différence ne paraît pas si grande qu'il le veut dire.

H. H.

FLINDERS PETRIE (W.-M.). — **Religion and conscience in ancient Egypt.** (*Religion et conscience dans l'ancienne Egypte*). Lectures delivered at University College. London. Methuen. 1898, 179 p. 3 schelling 6.

Le but principal de M. Flinders Petrie semble avoir été d'expliquer les contradictions (il aurait été plus sage de dire diversité) de la religion égyptienne ; il croit y être parvenu en attribuant à des éléments ethniques distincts (le libyco-nègre, le mésopotamien et le pounite) les théories ou croyances différentes, et par lui déclarées inconciliables, qui couraient sur le caractère des dieux, ou sur l'âme et ses destinées. Ce que nous savons de certain sur les origines ethniques de l'Egypte s'accorde mal avec cette conception simpliste.

Les pages consacrées à la morale sont, comme les précédentes, semées d'idées spirituelles autant qu'inconsistantes. Le livre est destiné au grand public. I. L.

SPIEGEL. — **Die alten Religionen in Eran** (*Ztsch. d. deutschen Morg. Gesellschaft*), 1898, II, 187-196.

Admet la théorie de Darmesteter sur la date récente de l'Avesta et s'efforce de dégager la religion persane antique avant les théories mazdéennes.

GOBLET D'AVIELLA. — **Ce que l'Inde doit à la Grèce.** Paris, Leroux, 1897, p. vi-200. in-8°.

JACOBI. — **Ueber das Verhaeltniss der buddistischen Philosophie zum Sânkhya Yoga und die Bedeutung der Nidānas** (*Zeitsch. d. deutsch. morg. Gesel.*, 1898).

Contribution à l'étude des origines, brahmaniques et philosophiques, du dogme bouddhique.

CHALMERS. — **Tathâgata.** (*J. R. As. Soc. Londres*), 1898, I, p. 107-115.

Explique bien l'une des épithètes du Bouddha.

H. ROY. — **Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter**, 1897, p. 80, in-8°.

Contribution à la formation de l'Eglise juive

E. DE FAYER. — **Les « Stromates » de Clément d'Alexandrie** (*Rev. de l'hist. des relig.*), XXXVI. 308-320.

Clément d'Alexandrie fut l'un des premiers à comprendre l'inté-

rêt qu'il y avait pour l'Eglise à constituer un système de doctrines résumées en « formules stéréotypées » (δόγματα). M. de F. remarque les emprunts qu'elle a faits aux écoles grecques et aux mystères païens (l'idée d'initiation).

WIELAND (Franz). — **Die genetische Entwickelung der sogenannten « Ordines Minores » in den ersten Jahrhunderten** (*Origine et développement des Ordres mineurs*). *Roem. Quartal. schr. Suppl. Heft.* Friburg-i-B., Herder, 1897, p. xi-179, in-8°.

Montre comment l'Eglise, ayant hérité des rites de la synagogue avec leurs exigences, dut, pour les besoins du temple, créer un groupe de fonctionnaires intermédiaires entre le clergé et la laïcité ; cette hiérarchie des ordres mineurs se développa plus tard quand le culte se fit plus majestueux, le christianisme étant devenu religion d'État. Mais un certain nombre de ces ordres disparut dans la suite, soit parce que leur fonction était devenue inutile (exorcistes), soit parce que l'Église put laisser à la laïcité un plus grand nombre de ses fonctionnaires.

BARBIER DE MONTAULT. — **Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine**. Paris, 1897, p. 492, in-8°.

Exclusivement théologique et de droit ecclésiastique ; renferme pourtant quelques renseignements sur la signification de certaines pièces du costume des prêtres (p. 159 et suiv.), sur la tonsure (p. 209).

SCHREINER. — **Beitraege zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam** (*Ztschf. d. deutschen morgenl. Gesellschaft*), 1898, III, p. 463-511.

Fort importante contribution à l'histoire de la formation du dogme musulman et aux différents mouvements théologiques qui animèrent la communauté musulmane des premiers siècles; s'occupe surtout des poussées mystiques.

CARRA DE VAUX. — **Le Mahométisme** (*le Génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*). Paris, Champion, 1898.

Livre de vulgarisation intelligente; l'auteur s'abuse un peu sur les oppositions des races.

JANSEN. — **Verbreitung des Islams in Angabe der verschiedenen Riten, Secten u. religioesen Bruderschaften in den verschiedenen Laendern der Erde**. Erde, Berlin, 1898.

TROISIÈME SECTION

SOCIOLOGIE MORALE ET JURIDIQUE

I. — GÉNÉRALITÉS

Par M LAPIE

A. VIERKANDT. — Die Entstehungsgründe neuer Sitten (*Les causes de l'apparition des mœurs nouvelles*). — Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1897, brochure in-8° de 13 pages.

Deux méthodes, selon M. Vierkandt, permettent d'atteindre la réalité sociale : l'observation et l'hypothèse. Les questions d'origine ne peuvent être traitées que par la seconde, et, quand il s'agit de l'origine des mœurs, l'hypothèse est d'ordre psychologique : il faut chercher quel sentiment a pu donner naissance à la coutume étudiée. Mais on a le choix entre deux groupes d'hypothèses psychologiques. Les uns, disciples de la philosophie de l'*Aufklaerung*, attribuent à l'homme primitif des désirs conscients et de nature élevée. Les autres pensent au contraire que les sentiments des primitifs ne peuvent être que de très humbles besoins ou des instincts aveugles. C'est à cette école que se rattache M. Vierkandt : c'est donc par de tels besoins ou de tels instincts qu'il explique les mœurs primitives.

On a, par exemple, expliqué l'anthropophagie soit par un sentiment religieux, soit par un reste de bestialité : c'est la seconde hypothèse qui est vraisemblable. L'origine du vêtement est attribuée par les uns à un sentiment de pudeur, par les autres à un désir esthétique, par d'autres encore à un besoin de protection : c'est la troisième hypothèse qu'il faut choisir. La circoncision est elle une cérémonie propitiatoire, la marque de la nationalité, un moyen d'accroître le plaisir sexuel ou une mesure hygiénique ? C'est naturellement aux deux dernières explications que s'arrête M. Vierkandt. Les

fêtes de l'âge viril ne sont pas des fêtes religieuses : elles sont destinées à donner aux hommes une vertu utile à la société, le courage. Ce n'est pas un savant de génie qui a découvert le feu par des spéculations de physique, mais c'est en fabriquant leurs outils que les hommes ont par hasard fait jaillir des étincelles. Le langage n'est pas une invention consciente : les exigences du travail en commun, le rythme auquel il était soumis ont tiré des gosiers primitifs les premières paroles articulées. De même, l'art primitif n'est pas voulu : si les premiers hommes reproduisent l'image des animaux, c'est qu'ils attribuent à cette image des propriétés utiles. La religion enfin a la même source utilitaire : si les hommes font des sacrifices aux morts, c'est qu'ils craignent leur vengeance : « ce n'est pas pour le mort, mais pour les vivants qu'on sacrifie ». Parmi les sentiments qui paraissent expliquer les mœurs, c'est donc toujours le plus rudimentaire et le plus utilitaire que choisit M. Vierkandt.

Ce n'est pas qu'il adopte la théorie matérialiste de l'histoire : elle lui semble unilatérale. En outre, il admet que, si les sentiments raffinés et désintéressés ne jouent aucun rôle à l'origine des mœurs, ils ont plus tard leur influence. Il est vrai que cette influence n'est jamais assez puissante pour vaincre celle des besoins pratiques lorsqu'elles sont en opposition : malgré sa valeur morale, l'hospitalité antique a disparu quand de nouvelles conditions économiques l'ont rendue inutile ; mais le matérialisme historique a tort de ne pas reconnaître le rôle, si faible soit-il, que jouent dans l'histoire des mœurs les sentiments idéaux.

En revanche, M. Vierkandt repousse la théorie qui fait de la religion la source des mœurs primitives. C'est seulement dans le cas où le monde de l'au-delà aurait pour l'homme primitif autant de réalité que le monde présent (conception de Steinmetz) que les croyances relatives à l'au-delà pourraient déterminer des pratiques dans le monde présent. Mais, selon l'auteur, il n'est pas prouvé que les croyances religieuses aient chez l'homme primitif une telle intensité.

La brochure de M. Vierkandt est intéressante. D'abord elle contient un aveu qu'il faut enregistrer : l'étude des origines est une étude hypothétique. Dès lors ne serait-il pas prudent de lui préférer l'étude des sociétés actuelles ? — En second lieu, c'est à des hypothèses psychologiques que l'auteur a recours ; comment, en effet, expliquer des mœurs sinon par

des besoins? M. Vierkandt a seulement le tort de ne pas marquer le caractère social de ces besoins. — Enfin, il est bien vraisemblable que, comme le croit l'auteur, les primitifs n'avaient pas nos sentiments : il est d'une bonne méthode d'expliquer leurs mœurs par leur âme et non par la nôtre.

Mais les difficultés commencent dès qu'on veut décrire leur âme. C'est, en effet, d'après notre conscience que nous distinguons des tendances rudimentaires et des tendances perfectionnées : or qui prouve que notre définition de la grossièreté primitive est conforme à la réalité? Nous admettons volontiers que « simple » et « primitif » sont synonymes, et, comme l'égoïsme paraît être le sentiment le plus simple, nous croyons qu'il a précédé les autres; mais cette vue a priori n'est pas encore vérifiée. Aussi le sentiment religieux et le sentiment social ont-ils pu, dès l'origine, coexister avec l'égoïsme et déterminer des pratiques spéciales. Il ne suffit pas, pour éliminer un sentiment de la psychologie du primitif, d'en montrer la complexité.

D'autre part, la méthode de M. Vierkandt est sommaire. En dix pages il adopte dix hypothèses et en rejette vingt. Aussi juge-t-il en bloc : or, c'est en distinguant, en classant avec soin les faits sociaux qu'on peut arriver à des explications plausibles. « La circoncision est une mesure d'hygiène » : c'est bientôt dit, mais, en admettant même qu'elle ait eu ce caractère dans certains cas, l'auteur oublie qu'il y a circoncision et circoncision : ce mot unique désigne des cérémonies dont le sens est fort varié : pour expliquer cette variété, il faut recourir à des causes multiples. M. Vierkandt exagère l'uniformité des mœurs et par suite l'uniformité des âmes des primitifs.

Comme dans son livre de l'an dernier (*Naturvölker und Culturvölker*), M. Vierkandt réduit à un trait la psychologie des premiers hommes : ils agissent à l'aveugle. Certaines femmes de Bornéo font des ornements sur des tissus ; mais ne croyez pas qu'elles tissent pour orner : au contraire, elles ornent pour tisser, ou plutôt elles ornent en tissant. La preuve, c'est que leurs dessins s'enchevêtrent et qu'elles les dissimulent. Cela prouve, il est vrai, que l'ornementation n'est pas leur but, mais cela prouve-t-il qu'elles n'aient pas de but? Elles ne tissent pas pour orner, mais elles tissent sans doute pour se vêtir. La fin n'est donc pas absente. En réduisant au mécanisme l'activité des primitifs, M. Vierkandt

veut exclure la téléologie de la science sociale : c'est, selon lui, une condition de progrès. Mais, en admettant même que les primitifs agissent sans but, on n'exclurait pas de la science toute finalité, puisque — l'auteur ne le nie pas, — les civilisés agissent souvent en vue d'une fin. Et il reconnaît même que les primitifs sont sollicités à agir par des fins, qui, pour être tangibles, n'en sont pas moins des fins. Si l'on veut exaucer le vœu de M. Vierkandt et éliminer la téléologie de la science sociale, il faut renoncer à sa méthode et chercher quelles causes efficientes produisent dans les esprits l'idée d'une fin et le désir de l'atteindre.

LUDWIG GUMPLOWICZ. — **Allgemeines Staatsrecht**; Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage des « Philosophischen Staatsrechts » (*Droit public général*; 2e édition, revue et augmentée, de la *Philosophie du droit public*). Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 1897, 1 vol. in-8°, xv-522 pages. Mk. 12.

Le livre de M. Gumplowicz peut se résumer en deux propositions : le droit est l'œuvre de l'État; l'État est l'œuvre de la conquête. *Die Macht geht vor Recht*, « la force précède — et non prime — le droit » : telle pourrait être l'épigraphe de ce volume.

L'auteur repousse la méthode à priori : se demander ce que l'État doit faire, c'est poser une question oiseuse (p. 63) : « aucun concept moral ne prévaut contre la vérité, car elle est elle-même la plus haute morale » (p. 110). L'idée d'un droit naturel, supérieur au droit positif, n'a rien de scientifique : le droit naturel, c'est ou bien l'ensemble des aspirations destinées à réformer le droit positif (p. 25), ou bien le droit positif lui-même dépouillé de ce qu'il a d'« extérieur » (p. 26); l'auteur veut dire sans doute : dépouillé des éléments accessoires ou contradictoires qu'il renferme. Nous voyons dès maintenant quelles théories rejette la méthode positive de M. Gumplowicz.

Voyons quelles théories elle adopte sur la définition, l'origine et l'histoire de l'État. « L'État, c'est l'organisation naturelle du pouvoir pour le maintien d'un ordre juridique déterminé » (p. 34). Ajoutons à cette définition obscure que, pour M. Gumplowicz, il n'y a pas d'État tant qu'un sol n'est pas définitivement occupé : *Ohne feste Wohnsitze, ohne Land existirt kein Staat* » (p. 46). Le lien politique par excellence, dit-il encore,

c'est « *das Band des localen Zusammenseins* » (p. 178). Soit une société sédentaire dans laquelle se distinguent des chefs et des sujets et dans laquelle des lois maintiennent cette hiérarchie : c'est un État.

L'État ne peut pas avoir d'autre origine que la conquête. Viendrait-il d'une évolution de la famille ? Aucun fait ne le prouve ; si la famille patriarcale est construite sur le même modèle que l'État, cela ne démontre pas qu'il soit issu de cette famille (p. 115). La théorie qui veut que l'État soit créé par l'ascendant d'un homme de génie n'est pas mieux démontrée. Partout où l'histoire nous fait assister à la naissance d'un État, elle nous montre une conquête : nous n'avons pas le droit de supposer une autre origine aux États préhistoriques. En outre, la structure même des États prouve que la violence les a créés : ils sont divisés en castes et les castes sont l'œuvre de la guerre. Il faut donc se représenter l'humanité primitive comme un amas de petites tribus hétérogènes. La lutte éclate entre deux tribus voisines ; la tribu victorieuse impose à l'autre sa domination et occupe le territoire conquis : tel est le premier État. Il est vrai que la conquête peut être pacifique : la plus faible des tribus peut céder avant le combat : mais c'est le seul « contrat social » qui ait été signé, et c'est un étrange contrat.

L'État est né : on peut étudier son histoire sociale, son histoire politique, son histoire administrative. Les castes se transforment en classes : un métier spécial étant réservé à chaque caste, la caste supérieure devient, par exemple, la classe militaire et la caste inférieure la classe laborieuse. Ces classes, soumises à des lois par l'État, forment un peuple (p. 130). Quand, grâce à l'État, ce peuple arrive à parler une même langue et à avoir la même civilisation, il devient une nation (p. 136). Enfin l'État brise les cadres dans lesquels étaient enfermés les individus : alors apparaît ce qu'on appelle la « société ». Au début de la conquête, des divisions ethniques, bientôt remplacées par des divisions économiques ; plus tard, l'unité politique (peuple) ; plus tard encore, l'unité linguistique, intellectuelle et morale (nation) ; enfin la disparition des divisions économiques (société), telles sont les phases de l'évolution sociale ; chacune, selon M. Gumplowicz, est marquée par un progrès qui est un bienfait de l'État.

Voici, d'autre part, les phases de l'évolution politique (p. 214). Au moment de la conquête, le chef des conquérants est le

maître absolu (1re phase). Après la conquête, ses vassaux deviennent ses rivaux : il est obligé de leur conférer des privilèges et des pouvoirs (cours des pairs, représentation des nobles, etc.) : c'est ce que M. Gumplowicz appelle un régime parlementaire (2e phase). Le roi, pour abattre la puissance de ses vassaux, s'allie à l'Église, à la petite noblesse et au tiers : il reconquiert ainsi le pouvoir absolu (3e phase). Les bourgeois déçus se retournent contre le roi et lui arrachent une partie au moins de sa souveraineté : c'est l'ère des monarchies constitutionnelles et des républiques (4e phase). La bourgeoisie, à son tour, s'attribue des privilèges, bien qu'elle ne les inscrive pas dans ses codes : aussi l'avenir nous réserve-t-il une « monarchie sociale dans laquelle la participation aux pouvoirs législatif et exécutif ne sera plus le privilège des classes possédantes ». Bien que l'égalité des hommes ne soit pas réelle, la tendance à l'égalité est un fait historique, et l'égalité de tous les membres de l'État est le terme de l'évolution politique.

Enfin, l'évolution administrative nous montre quelles sont les fonctions successivement remplies par l'État. L'unique fonction, à l'origine, est la fonction militaire : c'est pour faire la guerre que l'État lève des impôts. Puis viennent les fonctions économiques : l'État s'occupe, dans son propre intérêt, de la prospérité matérielle de ses sujets : « où il n'y a rien, l'empereur même perd son droit ». Enfin, l'État s'occupe de l'instruction et de la religion parce que, sans l'instruction, les intérêts matériels sont en danger, et parce qu'il faut surveiller la religion qui fait obstacle à la science (p. 262). Attributions militaires (et fiscales), attributions économiques, attributions morales, tels sont les rouages qui composent l'appareil de plus en plus compliqué de l'État.

Parallèlement à l'histoire de l'État, M. Gumplowicz étudie l'histoire du droit. Pour lui, en effet, ces deux termes ne peuvent guère se dissocier. Pas de droit sans État : l'État est le créateur du droit. Si le droit, dans les temps modernes, prend vis-à-vis de l'État quelque indépendance, il n'en est pas de même à l'origine. La volonté du conquérant, tel est le droit primitif : puis la coutume donne aux actes imposés par la force un caractère sacré (p. 340, 352). Et ce n'est pas seulement le droit public qui a cette origine : tout droit dérive du droit public. Le droit privé lui-même est d'abord droit public. Le droit de propriété, par exemple, c'est le droit du

vainqueur sur la terre conquise ; la propriété devient privée quand les conquérants se partagent les dépouilles des vaincus ; les lois sur la propriété sont destinées à empêcher les vaincus de reprendre leurs biens. Les lois relatives à la famille ont la même origine ; les conquérants ne veulent pas se mêler aux vaincus : de là les lois sur le mariage ; ils veulent conserver à leurs descendants leurs conquêtes : d'où les lois sur l'héritage. De même le droit contractuel vient du droit public : les relations du créancier et du débiteur ne sont pas à l'origine des relations privées ; c'est contre la classe conquérante tout entière qu'on commet un crime quand on ne paie pas ses dettes : aussi la prison punit-elle ce méfait. Enfin le droit pénal dérive du droit public ; la peine est pour l'État un moyen de défense. Entre l'État et le droit le parallélisme est donc rigoureux : où cessent les relations politiques cessent les relations juridiques. Entre les nations il n'y a plus de droit parce qu'il n'y a pas d'État international. L'individu — c'est la conclusion de M. Gumplowicz — est au centre d'une triple sphère sociale : la première est la sphère du droit promulgué qui fixe ses obligations et aussi ses garanties ; la seconde est la sphère de l'État ou du droit en création : créateur du droit, l'État dispose d'un pouvoir qui n'est limité que par l'opinion publique ; la troisième sphère est la sphère internationale où l'égoïsme n'a plus de frein ni dans le droit écrit ni dans la moralité publique.

Nous avons tenu à reproduire dans leur ensemble ces idées, souvent ingénieuses et suggestives ; mais nous devons nous en tenir à cette analyse. Comme les questions traitées par l'auteur sont très variées et d'une grande ampleur, les solutions qu'il propose sont d'une extrême généralité. Nous ne pourrions les discuter sans nous exposer au même reproche. On a pu voir, d'ailleurs, quel écart il y a entre le simplisme des thèses et la complexité des faits dont elles doivent rendre compte. Il serait facile de faire voir que l'État n'est pas un simple produit de la violence, que la série des formes politiques n'a pas été partout celle qu'indique l'auteur, qu'il y a dans le droit autre chose que des pratiques imposées par la force et consolidées par l'habitude, etc. Mais, précisément parce que ces critiques sont aisées, elle ne sont guère utiles. Le mieux est de prendre ce système tel qu'il se présente, c'est-à-dire comme un tableau synthétique, destiné surtout à provoquer la réflexion.

MICHEL-ANGE VACCARO. — **Les bases sociologiques du droit et de l'État** (trad. par J. Gaure). Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-8° de la Bibliothèque sociologique internationale, LXI-480 pages. 8 Fr.

Après avoir, en bon darwiniste, consacré quatre chapitres à l' « adaptation » en général, M. Vaccaro montre comment l'« adaptation » humaine, à des phases déterminées de l'histoire, produit et transforme le droit et l'État.

L'histoire est faite des « luttes » des hommes : luttes des membres d'un même groupe, ou « luttes internes », luttes des groupes, ou « luttes externes ». Quelles sont les principales périodes de ces luttes?

La lutte externe est d'abord violente : elle se termine par l'extermination des vaincus. Puis l'intérêt du vainqueur (et non sa pitié ou sa justice) l'invite soit à épargner les femmes et les enfants qu'il domestique ou assimile, soit à vendre les prisonniers, soit à les réduire en esclavage. Au dernier stade de l'évolution, on se borne à exploiter les vaincus en les soumettant à l'administration et à l'armée des vainqueurs. C'est de même l'intérêt qui donne peu à peu à la guerre ses formes juridiques : la déclaration de guerre n'est pas une invention de la loyauté des agresseurs; elle n'est à l'origine qu'une menace. De même, si les armées ne vivent plus sur le pays conquis, c'est que leur intérêt les oblige à la prudence : un ennemi qui ferait le vide devant elles les détruirait sans combattre. Il est vrai que l' « atténuation de la lutte » a des causes indirectes : l'accroissement des groupes humains, l'avènement de l'agriculture, le développement de l'industrie : à mesure que la guerre devient plus improductive et plus dangereuse, elle devient aussi plus rare. Mais la cause directe et principale de l'atténuation des luttes externes, c'est l'intérêt.

M. Vaccaro distingue deux sortes de « luttes internes » : dans un « groupe simple », c'est-à-dire dans un groupe qui n'a pas absorbé d'autres groupes, on appelle lutte interne la lutte des individus les uns contre les autres; dans un « groupe composé », il y a lutte entre les vainqueurs et les vaincus absorbés, et lutte des vainqueurs entre eux. — Dans les groupes simples, la lutte, d'abord violente, s'adoucit peu à peu. Des « clans » se constituent; l'attentat commis contre un membre du clan est ressenti par le clan tout entier, et la

crainte de la vengeance du clan prévient les attaques dirigées contre ses membres. Réciproquement, si un membre du clan attaque un étranger, il peut arriver que le clan livre le coupable : la crainte de cette punition prévient encore la violence. D'autres moyens contribuent à atténuer la lutte. Mais cette atténuation est surtout l'œuvre du pouvoir politique qui relie les divers clans d'un même groupe simple. Ce pouvoir politique est né de la guerre : ce n'est à l'origine qu'un pouvoir militaire. Pourtant, ce n'est pas un pouvoir absolu, car il est tempéré par les anciennes coutumes du peuple et par les traditions léguées par les ancêtres. Mais peu à peu, le chef politique se donne pour le représentant des ancêtres et s'affranchit ainsi de leur tutelle. Son pouvoir grandit encore à la dissolution du clan : les pouvoirs judiciaires du clan ne sont pas donnés à la famille qui le remplace : ils passent à l'État.

Dans les groupes composés, la lutte est double : lutte entre vainqueurs et vaincus, lutte entre vainqueurs. Sur le premier point, l'auteur répète ce qu'il a dit de l'adoucissement progressif des luttes externes. Mais il insiste surtout sur ce fait que jamais la lutte des vainqueurs et des vaincus, réunis dans une même société, ne cesse entièrement ; pas plus que dans le régime de l'esclavage ou du servage, il n'y a, dans le régime du salariat, « adaptation » complète des deux classes l'une à l'autre. On peut « espérer qu'un jour les rapports entre les hommes deviendront normaux et conformes à la vraie mutualité », mais ce jour n'est pas encore venu.

De même, la description des luttes entre vainqueurs est copiée sur celle des luttes internes des groupes simples. Mais l'auteur insiste surtout sur ce fait que la lutte entre vainqueurs n'est pas achevée dans nos sociétés. Seulement il y a une évolution manifeste vers une « adaptation » plus grande des vainqueurs les uns aux autres. La première forme de gouvernement, la plus violente, la forme militaire, exclut du pouvoir presque tous les membres de la société. Vient ensuite la forme théocratique. Mais les prêtres, pour se maintenir au pouvoir, sont obligés de s'associer aux guerriers : deux classes s'adaptent l'une à l'autre. A la théocratie succède l'aristocratie. Mais celle-ci doit s'associer à la classe sacerdotale et prendre à sa solde la classe militaire : trois classes sont « adaptées ». Enfin la démocratie apparaît. Sans doute, dans son état actuel, elle n'est pas le gouvernement de tous

par tous, l'adaptation complète des hommes entre eux ; souvent encore une minorité gouverne la majorité ; mais la base sur laquelle repose l'État s'élargit de plus en plus et l'adaptation se poursuit.

Que nous apprend cette histoire des luttes humaines relativement au droit et à l'État ? Le droit semble être pour M. Vaccaro l'ensemble des prescriptions sociales qui ordonnent aux hommes d'agir ou de s'abstenir. Le droit ainsi conçu préexiste à l'État (p. 450) ; dès que le clan est organisé, l'individu reçoit de la collectivité des ordres qu'elle sanctionne : le droit est né. Il se transforme en même temps que la collectivité, car « sa fonction consiste à adapter les hommes au milieu social, en déterminant les conditions de leur coexistence » (p. 452). Ces conditions exigent de moins en moins l'emploi de la violence : c'est pourquoi le droit s'adoucit. Quant à l'État, il a surtout servi jusqu'à nos jours à défendre le groupe contre les groupes voisins, et, au sein d'un même groupe, à subordonner les vaincus aux vainqueurs. Mais l'atténuation des luttes internes et externes transforme l'État : « d'un côté l'État tend à rendre un plus grand nombre de services publics, et, de l'autre, à limiter toujours moins la liberté individuelle » : augmenter la coopération et diminuer l'oppression, tel est le double idéal de l'État.

On peut adresser à M. Vaccaro d'assez nombreuses critiques. Il a d'abord été gêné par le langage, sinon par la doctrine des darwinistes. Le mot « adaptation » qui, à son avis, résume sa théorie, est équivoque : et il ne l'emploie pas au sens darwinien. Dire que la feuille de la sagittaire, semblable dans l'air à la pointe d'une flèche, « s'adapte » à son milieu quand, au courant de l'eau, elle prend la forme d'un ruban, et dire que la noblesse et le clergé « s'adaptent » dans un gouvernement aristocratique, c'est employer le même mot dans deux sens très différents : dans le premier cas, il n'y a qu'une modification physique ; dans le second cas, il y a une double modification psychologique ; dans le premier cas, un milieu inorganique agit sur un être vivant ; dans le second, deux êtres pensants agissent l'un sur l'autre. L'adaptation en ce second sens, c'est l'accord, la suppression pacifique de la lutte ; et sans doute l'idée d'accord n'est pas absente de l'adaptation darwinienne, mais celle-ci n'implique pas une action réciproque : c'est donc par une confusion de langage que M. Vaccaro se croit darwinien.

Les faits qu'il rapporte ne sont pas toujours plus précis que son langage. M. Vaccaro ne critique pas ses sources. Aucun historien ne voudrait chercher dans un discours de Tite-Live les véritables motifs du combat des Horaces et des Curiaces : M. Vaccaro n'hésite pas à le faire (p. 213). Prenant de toutes mains, il déclare tantôt que le servage ne dérive pas de l'esclavage (p. 284), tantôt qu'il en dérive (p. 458). Même contradiction sur les origines de l'humanité : d'une part, il croit que l'anthropophagie en a caractérisé la première époque ; d'autre part (p. 81), il suppose que les hommes primitifs n'auraient pu survivre, dans leur lutte contre les animaux, s'ils n'avaient pas fait entre eux une sorte de paix. Le livre est rempli de faits, mais il arrive que ces faits ne soient pas des preuves : pour démontrer qu'il y a « un rapport inverse entre la grandeur des groupes humains et l'intensité de la lutte externe », l'auteur remarque que, « lorsque la domination de Sparte et celle d'Athènes se furent étendues sur un grand nombre de cités grecques » ces cités cessèrent de lutter entre elles et « les rivalités et les guerres se produisirent spécialement entre les Athéniens et les Spartiates » : mais cette remarque, qui n'est qu'un truisme, ne prouve pas la thèse annoncée. Enfin, tandis que l'érudition est abondante pour prouver des propositions de sens commun, elle est souvent insuffisante pour démontrer les hypothèses les plus neuves : on cite Platon, Aristote, Euripide, Isocrate, Polybe et Tacite pour prouver qu'en grec et en latin « étranger et ennemi s'expriment par le même terme » (p. 82) ; mais s'il s'agit de démontrer que « la déclaration de guerre ne tendait pas à mettre l'ennemi sur ses gardes, mais bien à obtenir, sans avoir besoin d'employer les armes, ce que l'on désirait » nous ne trouvons plus une seule référence. Il y a donc sur la méthode de M. Vaccaro beaucoup de réserves à faire.

Aussi les résultats sont-ils suspects. Il en est pourtant qui méritent d'être retenus. L'idée que l'intérêt, plus que la pitié et la justice, a amené l'adoucissement des mœurs et substitué le droit à la pure violence est une idée féconde, sinon tout à fait neuve et juste. Il est possible que la religion ait parfois contribué à ce progrès moral : comment ne pas rattacher aux rites des féciaux l'institution des déclarations de guerre ?

Ce livre apporte encore des vues intéressantes sur les relations historiques de la famille et de l'État. Mais ces points et

quelques autres sont malheureusement accessoires dans le livre de M. Vaccaro, et d'ailleurs sa méthode fait sentir son influence jusque dans la manière dont il traite ces questions.

S. FRAGAPANE. — **Obbietto e limiti della filosofia del diritto.** — I. I criteri d'una limitazione positiva della filosofia del diritto. (*Objets et limites de la philosophie du droit.* — I. Les critères d'une délimitation positive de la philosophie du droit). Rome, Lœscher, 1897, 1 vol. in-8°, 154 pages.

Ce livre n'est qu'une introduction. Il sera suivi de deux volumes où l'auteur étudiera : 1° les rapports de la philosophie du droit avec la théorie de la connaissance et avec l'éthique ; 2° la phénoménologie du droit. Ces titres promettent une substance plus abondante que celle qui est contenue dans le premier volume. C'est en effet à des questions de méthode et à des discussions de principes que s'arrête aujourd'hui M. Fragapane.

Après une première partie relative aux transformations des sciences où le rôle de la méthode expérimentale est mis en relief, l'auteur raconte la déroute de la théorie du Droit naturel attaquée à la fois par la science expérimentale, le sensualisme, le matérialisme et le positivisme. L'idée d'un droit naturel, à priori, transcendant, postulant la liberté, est en effet battue en brèche par toutes ces doctrines. Mais une « réaction » se dessine contre le positivisme. C'est contre cette réaction que s'élève avec violence M. Fragapane.

Pour lui, toutes les théories hostiles au positivisme sont « éclectiques », qu'elles soient professées par M. Fouillée ou par MM. Franck et Beaussire, qu'elles s'intitulent « positivisme critique » comme celle de M. Vanni ou qu'elles tentent de réconcilier Kant et Savigny, comme celles de Dahn et de Bierling. M. Fragapane estime que toutes ces doctrines bâtardes sont contradictoires. Mais ses objections ne sont pas plus neuves que les doctrines qu'il combat. Et l'on peut se demander s'il ne serait pas plus intéressant de discuter les formes rajeunies de la théorie du droit naturel que de s'en prendre à un éclectisme vieilli.

C'est seulement dans la dernière partie du volume qu'on en comprend le titre : « Critères d'une délimitation positive de la philosophie du droit. » On apprend alors en effet que ni le criticisme, avec sa notion de la liberté, ni l'éclectisme avec

ses études étrangères à l'histoire, ni le spiritualisme, avec l'idée de Dieu, ne peut s'accorder avec la logique du positivisme (p. 142). Mais, à vrai dire, aucune de ces doctrines ne tient à cet accord.

M. Fragapane veut donc simplement exclure de la philosophie du droit toute question métaphysique et faire de la philosophie du droit non pas la science sociale tout entière, mais une partie de la sociologie (les phénomènes juridiques ne sont pas tous les phénomènes sociaux; le droit ne crée pas la société; c'est au contraire la société qui crée le droit p. 152). Était-il nécessaire d'écrire un livre pour aboutir à ces conclusions? Il suffisait de se dire positiviste pour annoncer la première. Quant à la seconde, elle ne peut être démontrée que par les livres promis par l'auteur. Nous attendons ces livres avec intérêt.

G. LAVIOSA. — **La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra** (Studio storico-critico). Parte I, da Bacone a Hume (*La philosophie scientifique du droit en Angleterre.* Etude historique et critique. 1re partie, de Bacon à Hume). Turin, Clausen, 1897, 1 vol. petit in-8°, 850 pages. L. 10.

Une longue analyse de cet ouvrage serait nécessaire dans un recueil historique. Mais les conclusions dogmatiques de l'auteur ne seront données qu'à la fin du travail qui doit aboutir à Spencer. Au nom de Spencer, M. Laviosa estime que la valeur d'une idée est mieux appréciée quand on a suivi son développement historique. C'est dire, dès maintenant, que la doctrine de Spencer sera adoptée. Déjà elle est indiquée dans une phrase de la préface (p. 86) : « Les concepts éthiques et juridiques sont les formules des combinaisons de forces réflexes et conscientes qui concourent au maintien et au perfectionnement de l'organisme social, tel qu'il se manifeste dans la réalité. » Mais nous ne pouvons pas savoir encore quelles modifications M. Laviosa doit apporter, dans le détail, à la théorie de Spencer.

HENRI-F. SECRÉTAN. — **La Société et la Morale** (*Notes et aperçus*). Paris, Alcan, 1897, 1 vol. in-12, III-400 pages. 3 fr. 50.

En dépit de quelques chapitres où l'érudition archéologique et littéraire s'étale, et de quelques autres où sont présentées des statistiques d'ailleurs utiles (sur la dépopulation), ce livre n'a pas de prétentions scientifiques. Ce sont les réflexions d'un « honnête homme » sur les événements auxquels il assiste ou sur les lectures qu'il fait. Et ces réflexions ne manquent pas de saveur. Mais les idées

générales manquent de précision. L'intention de l'auteur (p. II) était de « dégager de l'ensemble des jugements moraux une idée générale qui leur serve de fondement ». Cette idée semble être que « dans tout jugement moral on trouve impliquée l'idée de conserver ou de continuer la vie. Ce qui est bien, c'est l'acte qui maintient la vie, qui en favorise l'expansion » (p. 127). Ou encore (p. 255) : « Le bien, c'est le déploiement indéfini de la vie. La morale est un effort vers le maximum de vie assuré par l'harmonie des individus. » Formules commodes mais vagues. En outre, on ne voit pas bien le rôle que joue « *la société* » dans une telle morale ; pourquoi le livre n'est-il pas intitulé : « *la Vie* et la Morale » ? Et ce n'est pas à nous, mais aux biologistes, d'apprécier la valeur biologique de la société et de la morale.

J.-J. CLAMAGERAN. — **La lutte contre le mal.** Paris, Alcan, 1897, 1 vol. in-12, 305 pages. 3 fr. 50.

Livre inspiré par des préoccupations plus pratiques que théoriques. Il faut lutter contre le mal, et trois moyens sont efficaces : « l'effort individuel, le pouvoir social et l'association libre ». Un quatrième moyen, signalé dans un « épilogue » et auquel l'auteur attribue, semble-t-il, l'efficacité la plus grande, c'est un esprit religieux en harmonie avec « la science, la démocratie, la liberté, et le progrès ».

Rien de précis sur l'effort individuel et l'association libre. Quant au pouvoir social, M. Clamageran lui accorde à peu près les attributions que lui laissent les économistes orthodoxes. Il se prononce contre toute réglementation du travail des adultes, contre les primes données à des industries spéciales, contre les tarifs de douanes protecteurs. Les seuls services d'État sont pour lui : les finances, la sécurité extérieure et intérieure, la conservation du domaine forestier et du domaine public (p. 101). L'éducation, l'hygiène, les travaux publics, la colonisation et l'assistance sont des services qui, selon les circonstances, l'état des mœurs et l'opinion, pourraient être accordés ou retirés à l'État (p. 184). — Cette théorie, dont on ne voit pas nettement le principe, ne se présente pas comme scientifiquement fondée. Ce sont des opinions que nous expose M. Clamageran : son livre ne nous appartient qu'en tant que les opinions sont des faits sociaux. Il mérite d'être signalé aux auteurs qui feraient des enquêtes sur les opinions politiques en France à la fin du XIX[e] siècle.

BRISSAUD. — **Manuel d'histoire du droit français.** Paris, 1898, 2[e] partie. Origines de la famille, de la propriété et de l'État.

Le savant auteur, dans un rapide aperçu très riche de faits et de renseignements bibliographiques, initie les étudiants en droit aux

études de sociologie. Il le fait en historien et en jurisconsulte. Aussi tient-il un plus grand compte des formes que prend le droit que des représentations que s'en fait l'individu et voit-il des anachronismes là où d'autres verront des survivances toutes naturelles (par exemple p. 425).

E. L.

II. — MŒURS SELON L'HABITAT

Par M. DURKHEIM

MEYER (Elard Hugo). — **Deutsche Volkskunde.** (*Mœurs populaires de l'Allemagne*, VIII-362 p., in-8°. Strasbourg, Trübner, 1898).

Le mot de *Volkskunde* est à peu près intraduisible en français. Il désigne un ensemble de recherches qui portent sur les différentes manifestations de la vie populaire. Elles n'ont donc pas pour objet exclusif, ni même immédiat, les survivances, le folklore, mais toutes les formes que prend et que garde spontanément la vie collective, sans qu'aucune autorité définie en ait pris l'initiative : arrangements extérieurs de l'habitat, occupations quotidiennes, coutumes de toutes sortes, croyances et traditions dont ces coutumes sont solidaires, etc. On voit que le cadre est vaste et que les limites en sont assez flottantes; en somme, il comprend à peu près tout ce qui, dans la vie sociale, n'est pas l'objet d'une réglementation définie. C'est donc bien, au fond, une science des mœurs qu'on entreprend de faire sous ce nom; et cette science, presque inconnue chez nous, est très cultivée en Allemagne où elle a ses sociétés et ses revues attitrées.

C'est à cette science que ressortit l'ouvrage dont nous allons parler. L'auteur se propose de décrire dans leur ensemble les mœurs du paysan allemand. Son champ d'observation s'étend même au delà de l'Allemagne et comprend les populations rurales de l'Autriche, de la Suisse et de la Hollande qui sont de langue et d'origine allemande. L'extrême diversité d'objets sur lesquels porte cette étude n'est pas sans nuire à l'impression qui s'en dégage. C'est déjà un sujet vaste et complexe que de reconstituer la vie populaire d'un groupe social étroitement délimité. Mais quand on parle à la fois de tant de sociétés différentes, les traits rapportés sont tellement pressés

les uns sur les autres que le détail échappe et que, pourtant, la représentation d'ensemble manque de netteté. On a le sentiment d'une grande bigarrure de mœurs, de traditions, de costumes, etc., sans qu'on puisse attribuer à chaque région ce qui lui revient, de manière à voir ce qu'elle peut avoir de personnel; et cependant, la physionomie totale reste indécise parce que les éléments qui la composent sont dispersés de tous les côtés, peut-être aussi parce qu'ils se réduisent à peu de chose. Si l'on entreprenait vraiment de constituer le portrait générique du paysan allemand, la figure qu'on obtiendrait manquerait, croyons-nous, de relief et de contours définis. Pour toutes ces raisons, la lecture du livre est assez laborieuse; mais c'est un recueil précieux de matériaux. C'est le résumé de trente ans de travail que l'auteur a employés à parcourir les différentes parties de l'Allemagne afin d'observer de près les faits dont il voulait parler.

L'auteur commence par décrire le cadre extérieur au sein duquel se sont élaborées les mœurs rurales; c'est-à-dire le village et l'habitation. Le type fondamental du village est le village aggloméré ou familial (*Haufendorf* ou *Sippendorf*), groupe de maisons, voisines les unes des autres, mais sans se toucher. Il était entouré : 1° d'une étendue de 3 à 400 hectares de champs, partagés entre les différentes familles du village en parts théoriquement égales; 2° de l'*Allmende*, forêts et terres de pacage restées communes; 3° de la *Mark*, terrains non exploités qui s'étendaient au delà de l'*Allmende* et qui séparaient les différents villages. Primitivement communautaire et familial, le régime de ces villages a contribué pour une large part à former l'esprit rural et l'auteur s'efforce d'en déterminer l'influence jusqu'à l'époque actuelle. — Mais ce type n'était pas le seul. Dès le principe, à côté du village aggloméré, il y eut la ferme isolée (p. 29), occupée par une seule famille : la nature du sol, par exemple l'aridité des pays de montagne, obligeait souvent à cet éparpillement. Ces exploitations séparées n'étaient, d'ailleurs, pas sans liens les unes avec les autres : mais les groupes ainsi formés étaient toujours assez lâches. C'est à propos de ces fermes que sont décrites, on ne sait trop pourquoi, les coutumes successorales du paysan allemand, qui valent également pour le village aggloméré (p. 38-41). Nous ne mentionnerons pas quelques formes mixtes ou secondaires de villages qui sont ensuite étudiées (p. 41-50).

Du village, l'auteur passe à l'habitation particulière dont l'évolution nous est rapidement exposée (p. 55). A l'origine, une salle unique renfermant l'habitation proprement dite, l'écurie, l'emplacement nécessaire pour le foin et pour le blé, avec, au milieu, le foyer dont tout le monde peut librement s'approcher. Peu à peu le foyer passe du centre sur les côtés; il finit par être relégué dans une étroite cuisine. Puis le logis des habitants, l'écurie et la grange se séparent progressivement. Au cours de cette évolution, des types différents de maisons se constituèrent qui sont assez longuement décrits (p. 55-88).

Du dehors, M. Meyer passe au dedans, du théâtre sur lequel se déroule la vie agricole à cette vie elle-même. Il prend le paysan à sa naissance et le suit à travers les principales étapes de son existence. Nous ne rapporterons pas les innombrables rites magiques employés pour protéger le nouveau-né contre les mauvais esprits dont il peut subir l'influence. Comme dans tous les usages dont il va être question, l'esprit chrétien s'y combine curieusement avec de vieux ressouvenirs païens. L'Église s'est contentée de mettre sa marque sur des pratiques qui lui sont bien antérieures. A noter ce fait que, très souvent, le père et la mère, alors même que celle-ci est rétablie, ne doivent pas assister au baptême (p. 108). Ils semblent donc être tenus à distance de cette cérémonie où l'on s'attendrait plutôt à les voir jouer le premier rôle : nous aurons à faire une remarque analogue à propos du mariage (v. p. 336). Alors même qu'ils sont présents, ce sont leurs substituts, le parrain et la marraine, qui sont au premier plan et les rejettent dans l'ombre. Très intéressantes les pages sur les fonctions du parrain (p. 109 et suiv.). Le filleul est uni à son parrain par un lien aussi, sinon plus étroit, qu'à son père : le parrain est tenu de se surveiller très attentivement, tant le sort de l'enfant est solidaire de son sort à lui (p. 112). Il ne faut donc pas juger de cette institution d'après ce qu'elle est aujourd'hui dans les villes. D'un autre côté, il n'est pas douteux qu'elle ne soit d'origine pré-chrétienne. Enfin, nous aurons plusieurs fois l'occasion de remarquer des rapports entre cette parenté artificielle et celle qui s'établit, au mariage, entre les époux, d'une part, et leurs garçons d'honneur, ou bien les compères ou commères qui se substituent alors aux parents; on trouvera des faits confirmatifs pages 111 et 115.

Nous ne suivrons pas l'enfant à travers ses différentes occupations, ses jeux, ses exercices scolaires, etc. (à noter

cependant, pages 133-152, des intéressants détails sur l'existence du berger, dont les fonctions étaient jadis remplies par un adolescent et qui était, à certains égards, un personnage dans le village). Nous arrivons au mariage. Un fait qui paraît assez particulier à l'Allemagne, c'est la grande liberté qui préside aux relations entre les sexes jusqu'à l'époque du mariage, et la grande place que paraît tenir le sentiment d'amour, plus ou moins simplement entendu, dans la vie rurale. Jeunes gens et jeunes filles mêlent leurs plaisirs beaucoup plus souvent qu'ailleurs et mettent leur joie à les mêler. Dans le grand-duché de Bade, dès l'enfance, chaque écolier a son amie reconnue (p. 154). Plus tard, les veillées en commun, les chants en commun, les danses en commun rapprochent perpétuellement les deux sexes. Cette intimité ne va pas sans effusions dont on prévoit les conséquences : les jeunes filles qui se marient vierges ne sont pas toujours très nombreuses (p. 164-165). Mais un mariage vient très généralement consacrer ces unions irrégulières; l'opinion s'oppose à ce que le jeune homme se dérobe aux responsabilités qu'il a implicitement contractées. On reconnaît dans tout cela la *Gemüthlichkeit* germanique avec son double aspect, mi-partie sensuelle et mi-partie sentimentale. — Rien de bien particulier à relever parmi les cérémonies nuptiales ou parmi les rites de la grossesse et de l'accouchement.

Dans la peinture de la vie professionnelle du paysan, l'auteur s'est surtout inspiré de Mannhardt. Il nous montre toutes les superstitions magiques, tous les restes des vieux cultes agraires qui sont encore mêlés aux pratiques agricoles. Tout un ensemble d'idées religieuses, que le christianisme s'est partiellement assimilées, mais qui ne sont pas son œuvre, dominent le travail du cultivateur. Il s'agit d'écarter les esprits malfaisants, d'assurer, par les artifices d'une magie inconsciente d'elle-même, une récolte fructueuse, etc. Toute la période de la moisson a un caractère de fête (p. 229) et, inversement, toutes les fêtes rurales ont un caractère agricole (p. 246-260). C'est une des parties les plus intéressantes du livre que celle où il est montré comment un grand nombre de fêtes chrétiennes ont leurs racines dans de vieux rites agraires, et comment les survivances païennes sont encore étroitement unies à l'élément chrétien (fêtes patronales, fête-Dieu, Toussaint, etc.).

L'ouvrage se termine par deux chapitres, un peu maigres,

sur la poésie populaire et sur les légendes et les contes. Pour ce qui est de la poésie, l'auteur se contente d'en énumérer les principales formes qu'il s'efforce de caractériser sommairement : d'abord le *chant*, dont un assez grand nombre de variétés sont sommairement indiquées; la *ballade* qui a plutôt pour matière des histoires du passé et dont M. Meyer note avec raison la curieuse tendance à l'internationalisme (p. 322) ; *la chanson populaire*, qui n'est pas, comme le *Volkslied* proprement dit, un produit anonyme de l'imagination collective, qui a pour auteur une personnalité déterminée, mais qui imite les procédés spontanés que le peuple emploie dans les chansons qu'il crée et qui, pour cette raison, est populaire, sinon par ses origines, du moins par son caractère et la nature du public auquel elle s'adresse ; enfin, le théâtre populaire, les énigmes, les dictons et les proverbes. Ces derniers nous paraissent assez mal catalogués sous la rubrique poésie ; car ils sont des résumés de sagesse pratique et des maximes de conduite plutôt que des œuvres d'art. Ils visent le réel, non l'idéal. — Quant aux légendes d'origine païenne, l'auteur classe celles qui survivent en trois groupes : 1° celles qui se rapportent aux âmes et aux morts ; 2° celles où les Alpes sont représentées comme écrasant de leur poids les mortels ; 3° celles qui sont relatives à des phénomènes naturels. Les légendes des géants et des elfes seraient une variété de ces dernières. Enfin, il y a les légendes chrétiennes, les légendes historiques et les contes dont il n'est dit que quelques mots. On ne peut s'empêcher de regretter la brièveté de cette partie de l'étude. Les proverbes, les légendes, les contes sont les documents les plus objectifs dont on dispose pour atteindre l'âme populaire. Les observations que font les voyageurs risquent toujours d'être dénaturées par des préjugés personnels, d'être trop rapides et incomplètes. Les dictons, les traditions sont des matériaux qui ont ce grand avantage de pouvoir être considérés à loisir, de pouvoir être étudiés simultanément par des observateurs différents ; un contrôle est ainsi possible qui fait moindre la part des impressions subjectives.

HAGELSTANGE (ABEL). — **Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter** (*La vie des paysans dans l'Allemagne du Sud au moyen âge*), 268 p. in-8°. Leipzig, Duncker et Humblot, 1898, M. 5, 60.

Pour nous faire comprendre le paysan allemand d'aujour-

d'hui. M. Meyer était obligé à chaque instant de parler du paysan d'autrefois ; c'est spécialement la vie de ce dernier que nous décrit M. Hagelstange.

La situation du paysan avait d'abord été très dure au début du moyen âge. Sauf sur certains points (p. 4) où de libres communes d'agriculteurs parvinrent à se constituer et à se maintenir, en général, leur infériorité économique fit tomber les paysans dans un état de servitude vis-à-vis des seigneurs, qui n'avait même pas l'avantage de leur garantir, en échange, la sécurité de l'existence matérielle (p. 7-11). Mais l'excès même du mal suscita le remède. Ne pouvant plus vivre à la campagne, ces malheureux émigrèrent dans les villes qui firent, d'ailleurs, tout le possible pour les attirer (p. 12) ; le dépeuplement qui en résulta obligea les seigneurs à adoucir le régime. Les croisades agirent dans le même sens et c'est ainsi que, dès le XIII[e] siècle, une grande amélioration commence à se faire sentir. La plus grande partie de la population agricole est, dès lors, composée de fermiers emphytéotes (p. 13), qui, tout en se trouvant encore dans un état marqué de dépendance vis-à-vis des propriétaires du sol, n'étaient pourtant plus à la merci de ces derniers. Le paysan n'était plus dépouillé de tous droits (p. 37). Aussi, à partir de ce moment, commence-t-il à jouer un rôle dans les œuvres littéraires du temps ; il devient un type classique que les écrivains se plaisent à peindre de mille manières. On se moque beaucoup du luxe de mauvais goût qu'il affecte et qui contraste avec son aspect et ses allures que le temps n'avait pas dégrossies. Il prenait volontiers des airs de seigneur ; ce qui est la meilleure preuve du changement qui s'était fait dans sa condition (p. 38-54).

Quoiqu'il ne le dise pas expressément, il semble que ce soit surtout ce paysan aisé que l'auteur ait en vue dans les descriptions qui suivent. Il nous dépeint d'abord ses mœurs domestiques. Le tableau qu'il en trace est quelque peu idyllique. Ce n'est pas que les traits rapportés ne soient exacts ; mais ils auraient besoin d'être complétés par des traits différents ou contraires, qui fissent mieux sentir ce que l'esprit rural avait de dur et de grossier. Un fait est pourtant certain : c'est le haut prix attaché à la fidélité conjugale. C'est ainsi que, pour certains crimes, la peine consistait à faire déshonorer la femme du coupable (p. 70). La vertu des jeunes filles était même parfois protégée par des peines assez graves qui

s'appliquaient également au séducteur et à sa victime (*ibid.*). La femme ne laissait pas, d'ailleurs, de passer pour une créature de second ordre. Elle ne pouvait pas être témoin; elle était parfois punie tout autrement que l'homme ; elle ne pouvait pas hériter des meubles (p. 79). Elle ne jouissait de véritables privilèges que dans deux cas : pendant la grossesse et pendant les couches. Enceinte, elle pouvait satisfaire impunément ses envies en fait de fruits, légumes, poissons, gibier, même aux dépens d'autrui; et l'accouchée avait des droits analogues (p. 79 et suiv.). A remarquer que, dès ce moment, le principe de la société conjugale, pour ce qui concerne les biens, était celui de la séparation (p. 73). Il y a là une particularité des coutumes germaniques qui a eu une grande influence sur notre droit. — Les domestiques faisaient partie de la famille, s'asseyaient à la table des maîtres, sauf chez les grands propriétaires. La coutume, l'Église intervenaient pour les protéger (p. 93 et suiv.). L'auteur reconnaît toutefois que les salaires étaient misérables, « même, dit-il, si l'on fait abstraction de nos idées actuelles ». Au commencement du moyen âge, ils ne comprenaient que l'entretien, une chemise ou un mauvais vêtement par an, et quelques schillings (p. 96 et suiv.).

Il y a peu à dire sur la vie économique[1] qui, suivant la remarque de l'auteur (p. 160), n'a pas très sensiblement changé depuis cette époque, tant est lente l'évolution de l'industrie agricole. L'élevage en était la matière principale; la culture des céréales venait en second lieu; le jardinage, la culture des fruits n'apparut que plus tard. Cependant, elle était en voie de progrès marqués à la fin du moyen âge. — Sous leurs deux premières formes surtout, les travaux agricoles présentaient cette particularité d'être étroitement réglementés par la commune. C'est la commune qui fixait la manière dont les années de jachère devaient alterner avec les années de culture, la date des récoltes, des semailles, la manière dont les champs devaient être bornés, dont les troupeaux devaient

(1) Nous laissons de côté une description de la maison qui n'ajoute pas beaucoup à celle que M. Meyer nous a donnée. A noter, pourtant, ce fait que chaque famille a ses armes : elles étaient marquées sur les instruments de l'agriculture, sur les ustensiles du ménage, sur les bornes de la propriété, etc. Elles étaient entourées d'une grande considération. Elles étaient la preuve qu'on était membre de tel village. Les armes de famille ne sont donc pas une institution féodale et aristocratique. Elles ont leur origine dans certaines propriétés fondamentales de l'organisation domestique.

paître, etc., etc. Parallèlement à cet esprit communautaire, on constate, à l'origine, peu d'échanges. Pendant toute la première moitié du moyen âge, le paysan ne pratique que le troc (p. 126). La monnaie ne commence à jouer un rôle important qu'à partir du XIIIe siècle. Au XVe, les marchés sont déjà développés (p. 127 et suiv.).

Le chapitre le plus intéressant peut-être est celui qui est consacré aux fêtes et aux distractions. A la suite de Mannhardt, l'auteur montre comment les grandes fêtes populaires que célèbre le christianisme ont leurs racines dans de vieilles pratiques païennes : Pâques (*Osterfest*), succédané de la fête que les Germains primitifs célébraient, à la même époque de l'année, en l'honneur de la déesse Ostara ; la fête de la Saint-Jean est dérivée des cérémonies magiques qui étaient en usage au moment du solstice ; les fêtes qui étaient de règle à la saison où l'on avait l'habitude d'abattre les animaux nécessaires à l'alimentation pendant l'hiver sont un écho des rites religieux dont était autrefois entourée toute opération de ce genre. La Saint-Nicolas, la Toussaint, la Saint-Martin, le carnaval ont des origines analogues. On explique ainsi, jusque dans le détail, certains usages qui ont survécu. Telle, la coutume des œufs de Pâques, survivance des offrandes d'œufs qui se faisaient jadis au commencement du printemps (p. 225). Un trait commun de toutes ces réjouissances, c'est la violence effrénée avec laquelle on s'y livrait. On ne s'arrêtait qu'à bout de forces. Des repas qui duraient tout le jour, interrompus de temps en temps par des batailles parfois sanglantes, des danses qui dégénéraient vite en dérèglements de toute sorte, voilà en quoi consistaient les fêtes populaires. Le contraste avec la laborieuse et monotone existence de chaque jour était donc à son *maximum*. L'ampleur des oscillations par lesquelles passe la vie sociale suivant que les jours sont fériés ou ouvrés, est allée en diminuant avec la civilisation.

Nous avons passé sous silence un chapitre sur l'organisation judiciaire du village qui, malgré l'intérêt des renseignements qu'on y trouvera, rompt un peu l'unité du livre et du tableau.

J.-B. PANDIAN. — **Indian Village Folk. Their Works and Ways** (*Le peuple des villages indous*). Londres, Elliot Stock, 1897, p. 212, in-12.

Composé par un Indou des plus intelligents. Renseignements

intéressants sur l'organisation des villages, sur les professions, sur les Parias; sur les coutumes du mariage et la façon dont les castes et les familles coïncident avec les professions.

BECKE (Louis). — **Wild Life in southern Seas** (*La Vie sauvage dans les mers du Sud*). Londres, Fisher Unwin, 1897, 369 p. in-12.

Récit de voyage agréable à lire, mais où il y a plus d'anecdotes que de faits de nature à intéresser le sociologue. Citons toutefois le chapitre sur les Areois (p. 41-59), société religieuse secrète très puissante jusqu'à l'arrivée des missions chrétiennes. Mais l'auteur se borne à reproduire sur ce sujet ce qu'en a dit Ellis dans ses *Researches* (p. 44 et suiv.). Un chapitre est consacré aux usages polynésiens concernant les relations des sexes et le mariage (p. 266-278); mais il ne s'y trouve rien de bien nouveau. A la fin du volume, l'auteur rapporte une légende populaire relative à l'arrivée des blancs et aux premières conversions chrétiennes. Le livre est, d'ailleurs, agréable à lire.

LEE WARNER. — **The citizen of India** (*Les Cités de l'Inde*). Londres, Macmillan, 1897, p. VIII-177, in-12.

On trouvera dans ce petit livre des renseignements sur l'organisation des villages et surtout des cités de l'Inde, sur ses divisions, les races qui peuplent le pays. Toutes les indications sont données d'une manière élémentaire et, sans exclure les considérations historiques, se rapportent plus au présent qu'au passé.

BRISSAUD. — **Coutumes des Aryens de l'Hindou-Kouch** (*Rev. gén. du droit, de la lég. et de la jurisp.*, 1898).

A. SINESSE. — **Ueber den gegenwaertigen Stand der Volkskunde** (*Etat présent de la science des mœurs populaires*). Dresde, 1897, p. XV-92, in-8°.

TALLQUIST. — **Arabische Sprichwoerter und Spiele** (*Proverbes et Jeux arabes*). Harrassowitz, Leipzig, 1897, p. 152, gr. in-8°.

III. — MORALITÉ SEXUELLE. LA FEMME

Par M. DURKHEIM

RUDECK (Wilhelm). — **Geschichte der oeffentlichen Sittlichkeit in Deutschland** (*Histoire de la moralité publique en Allemagne*). Iéna, Costenoble, 1897, 447 p. in-8°.

Si l'auteur a de son livre un sentiment exagéré (il en parle

dans la préface comme d'une œuvre sans précédent), on doit reconnaître pourtant qu'il a su réunir, autour d'une question peu étudiée, un nombre important de documents intéressants. Par moralité publique, il entend exclusivement les mœurs relatives au commerce des sexes, c'est-à-dire la manière dont les sociétés conçoivent le sentiment sexuel et en réglementent les manifestations publiques. Il s'agit en somme de montrer comment a varié, en Allemagne, la limite qui sépare la décence de l'indécence. M. R. se pose successivement ce problème à propos des différentes sphères de l'activité sociale, à savoir : 1° les relations de la vie journalière ; 2° les fêtes ; 3° le droit ; 4° la vie religieuse ; 5° l'art et la littérature.

Pendant le moyen âge, la tolérance, pour tout ce qui concerne la moralité sexuelle, était poussée à un point que nous avons du mal à nous représenter. Malgré les défenses de l'Église, les bains étaient très généralement communs aux deux sexes. Dans certaines villes, les baigneurs se déshabillaient à la maison et se rendaient à l'établissement dans un état de nudité plus ou moins complète. Les personnes des classes élevées observaient seules plus de réserve. Beaucoup de bains, du reste, n'avaient qu'une seule salle, commune aux deux sexes, où l'on pût se dévêtir (p. 5 et 6). Très souvent, une même baignoire à deux places était occupée par deux personnes de sexe différent (p. 7). Un grand nombre d'estampes reproduisent des scènes de ce genre. Le service était ordinairement fait par des femmes. Et ce qui donne à ces faits toute leur signification, c'est que les établissements de bains étaient très répandus et très fréquentés au moyen âge. Même de petits villages en possédaient (p. 12). C'étaient des lieux de plaisir où l'on allait se délasser, boire, manger. Aux jours de fêtes, ils étaient ouverts gratuitement au peuple. La promiscuité sexuelle qui y était pratiquée n'avait donc rien qui offensât la conscience publique.

L'histoire de la prostitution n'est pas moins démonstrative. Les maisons de tolérance apparurent très tôt en Allemagne et, dès le début, elles furent placées sous la surveillance et même sous la direction de l'autorité publique. Elles payaient soit à la ville, soit au seigneur une redevance ; et le seigneur était très souvent un abbé ou un évêque qui touchait ce revenu, sans que personne songeât à s'en scandaliser (p. 26 et 27). En revanche, les prostituées patentées jouissaient d'un véritable

privilège; elles formaient une corporation reconnue qui, au besoin, intervenait auprès des pouvoirs publics pour obtenir qu'on interdît toute concurrence illégitime (p. 30-32). Mais ce qui est plus curieux, c'est le rôle qu'elles jouaient dans la vie publique. Elles faisaient officiellement partie de toutes les fêtes : elles y dansaient, chantaient, etc. Un prince arrivait-il dans une ville ? Pour lui faire honneur, on le menait à l'établissement de tolérance. Aux mariages, les femmes publiques venaient parfois présenter leurs souhaits aux époux (p. 34). Du reste, personne ne se cachait de les fréquenter (p. 35-36).

L'histoire du vêtement (p. 44 et suiv.), des proverbes populaires (p. 91 et suiv.), etc., témoigne dans le même sens. Aussi les relations entre jeunes gens et jeunes filles étaient-elles très libres. C'était même un usage général dans les campagnes que les garçons pussent librement passer une nuit dans le cours de l'année avec la jeune fille de leur choix. La date à laquelle tombaient ces nuits privilégiées était fixée par la coutume (p. 146 et suiv.). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'aucune défaveur n'eût été attachée par l'opinion à la qualité d'enfant naturel. — Nous ne faisons, bien entendu, que reproduire les faits les plus saillants. Il faut ajouter que tous ceux que rapporte l'auteur n'ont pas une égale portée. Il en est qui sont peu significatifs ou qui ne concernent que bien indirectement la question traitée. (Notamment le chapitre III.)

Toujours est-il que, bien évidemment, le commerce sexuel n'avait pas, au regard de la conscience commune, le caractère qu'il a pris depuis. On n'y voyait pas, comme aujourd'hui, une sorte d'acte à demi immoral et qui ne peut se faire tolérer qu'à condition de rester clandestin, mais quelque chose de parfaitement naturel et qui n'avait pas à craindre le grand jour. C'est vers la fin du XVIe siècle qu'une réaction commence à s'accuser contre ce libéralisme et qu'un nouvel état d'esprit se constitue. Ce n'est pas toutefois que les idées et les habitudes primitives aient disparu dès lors comme par enchantement. Elles cessent d'affecter les mœurs, les manières d'agir. On s'habille avec plus de décence, on a proscrit plus complètement la nudité, etc. ; mais l'art et la littérature restèrent pendant longtemps ouverts à l'obscénité. On dirait que celle-ci, chassée en partie de la conduite, se réfugia dans l'imagination et dans les œuvres qui en procèdent. Retirée des gestes, elle s'est maintenue dans le langage. L'auteur n'a pas

de peine, en effet, à montrer que, au théâtre et dans la littérature en général, la place faite au sentiment sexuel n'a pas diminué, sauf peut-être depuis un siècle; c'est seulement d'hier (voy. p. 389) que les États ont pris des mesures contre ce qu'on appelle l'immoralité (censure préventive, dispositions répressives). Seulement, M. R. ne remarque pas que l'obscénité du XVII[e] et du XVIII[e] siècle ne ressemble pas à celle des siècles précédents. Tandis que la seconde s'étalait franchement, sans apprêts, la première s'enveloppe de formes savantes qui la dissimulent en partie. Elle ne se maintient qu'en se déguisant; elle est obligée de recourir aux artifices de l'art. C'est donc que, malgré tout, la régression qu'elle a subie est bien réelle et s'est étendue même à ce domaine idéal qui est comme son dernier asile. Là même où elle persiste, elle est tenue de se voiler. Il est possible qu'à certains égards ces voiles dont elle s'entoure aient un mauvais effet, qu'ils excitent le désir et piquent la curiosité. Ils n'en prouvent pas moins qu'un grand changement s'est produit dans les idées morales, concernant les rapports des sexes. Pour n'avoir pas aperçu l'importance de la clandestinité à laquelle a été réduite même l'obscénité littéraire et esthétique, l'auteur a méconnu la suite et la régularité de ce développement qui, dans son ensemble, est parfaitement continu.

Resterait à trouver les causes qui l'ont déterminé. Nous ne rapporterons pas les explications proposées par M. R., car elles nous paraissent sans grande valeur. Suivant lui, toute sorte de circonstances diverses, sans rapport les unes avec les autres, les unes esthétiques, les autres politiques, les autres économiques, auraient été les seuls facteurs de cette évolution. Mais, d'un autre côté, l'explication usuelle qui rend compte de ce rigorisme croissant par les progrès croissants du sentiment moral ne nous paraît pas meilleure; elle est purement verbale. C'est expliquer les effets de l'opium par sa vertu dormitive. Il reste à dire pourquoi les exigences plus grandes de la conscience morale se sont portées sur ce point plutôt que sur d'autres; qu'y a-t-il dans le commerce des sexes qui puisse expliquer cette espèce de défaveur? Et pourquoi cette défaveur est-elle de date si récente? Le livre que nous venons d'analyser laisse la question entière.

SCHAIBLE (K. HEINRICH). — **Die Frau im Altertum** (Ein Kultur-

geschichtliches Bild). *La Femme dans l'antiquité.* Karlsruhe, Braun, 1896, 96 p. in-8°.

Étude sur la situation de la femme en Égypte, en Grèce, à Rome, en Palestine, en Asie Mineure, dans l'Inde, en Germanie et en Gaule. C'est dire que le livre est exotérique ; c'est un recueil de conférences faites à Londres. Mais l'auteur paraît, en général, assez sérieusement informé. Son travail est malheureusement dominé par une idée que nous croyons inexacte. Il part de ce principe que le degré d'indépendance dont jouit la femme donne la mesure de la situation qui lui est faite dans la société. Pour cette raison, elle lui paraît plus favorablement traitée en Égypte qu'en Grèce (p. 12), à Sparte qu'à Athènes, à Athènes qu'à Rome, dans la Rome primitive qu'à l'apogée de la République (p. 23 et suiv.). Rien ne nous paraît plus contestable ; l'indépendance de la femme vis-à-vis du mari vient souvent de ce que le lien conjugal est lâche. Or celui-ci ne peut être lâche sans que les deux époux soient plus ou moins étrangers l'un à l'autre ; ce qui est le grand obstacle à l'égalisation morale des deux sexes. C'est ce qui fait que la matrone romaine a une situation sociale bien supérieure à la femme grecque. Même certaines des servitudes auxquelles la femme est parfois soumise viennent, en réalité, de ce que sa condition s'améliore. Quand elle est admise à l'hérédité, un système de tutelle est institué pour l'empêcher de faire sortir les biens qu'elle possède de sa famille natale ; de là, sa minorité. Mais cette minorité vient de ce qu'elle est héritière, c'est-à-dire de ce qu'elle a conquis des droits qu'elle n'avait pas primitivement. On voit combien la question est complexe.

REIBMAYR (Albert). — **Inzucht und Vermischung beim Menschen** (*Inceste et croisement dans l'humanité*). Leipzig, Deuticke, 1897, p. 268, in-8°.

S'attache à démontrer que l'inceste et le croisement ont chacun leur place et leur utilité. Le croisement est nécessaire pour rajeunir et renouveler les peuples et les races ; l'inceste ou, tout au moins, l'endogamie, c'est-à-dire l'union sexuelle contractée dans un cercle restreint et homogène au point de vue physiologique et social, sert à fixer les caractères acquis grâce au croisement. Plus de dialectique que de faits. Quelques renseignements historiques pourtant (p. 130, 175), mais pris de toutes mains, sans critique.

H. PLOSS. — **Das Weib in der Natur und Voelkerkunde** (*La femme au point de vue biologique et ethnographique*), 5e éd., revue et fortement augmentée par Max Bartels. Leipzig, Grieben, 1897, II vol., gr. in-8°, p. xx-710, viii-711.

C'est la quatrième édition parue depuis la mort de Ploss. M. Bar-

tels, qui a été chargé de ces rééditions, a peu à peu transformé le livre qui est maintenant deux fois plus considérable qu'à l'origine et qui s'est, de plus, enrichi de nombreux dessins. Cet ouvrage est ainsi devenu un excellent memento pour tout ce qui concerne les mœurs relatives à la femme dans les différents pays. L'auteur suit la femme à travers toutes les phases de son existence et décrit les préjugés dont elle est l'objet (à la naissance, à la puberté, à l'accouchement, etc.), ainsi que les pratiques solidaires de ces préjugés. La partie ethnographique est la plus développée, et c'est ce qui fait l'intérêt du livre pour les sociologues.

WEINHOLD. — **Deutschen Frauen im Mittelalter** (*Les femmes allemandes au moyen âge*), 3e éd., 2 vol. Vienne, Geroldsohn, 1897, p. III-393, 358, gr. in-8°.

Nous nous contentons de signaler la nouvelle édition de ce livre classique.

GIZICKI. — **Das Weib** (*La femme*). Berlin, Dümmler, 1897, p. x-775, in-8°.

Presque exclusivement dialectique et pratique.

DUREL. — **La Femme dans les colonies françaises** (*Études sur les mœurs des colonies*), gr. in-8°, Pincebourd.

MULLER. — **Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwickelung und praktischen Bedeutung** (*Les idées de pudeur dans leur développement historique et leur sens pratique*). Mayence, Kirchheim, p. 196.

Dans la première partie, histoire rapide des idées relatives à la pudeur. Mais le livre est surtout fait dans un but d'apologétique chrétienne.

CANONGE. — **La femme dans l'Ancien Testament.** Montauban, 1897, p. 74, in-8°.

IV. — LA FAMILLE

Par M. DURKHEIM

HEINRICH CUNOW. — **Die œkonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft** (*Bases économiques du martriarcat*). —

Die Neue Zeit, XVI. Iahrgang, I Band, 1897-98, nos 4 à 8 inclus.

Ce travail a pour objet de vérifier, à propos d'un cas particulier, le principe général du matérialisme économique : ce seraient des causes économiques qui auraient donné naissance à la famille martriarcale.

Le point de départ de cette explication se trouve dans une hypothèse exposée par Cunow au cours d'un précédent ouvrage (*Die Verwandschaftsorganisationen der Australneger*) et d'après laquelle le principe de la filiation utérine ne se serait établi qu'à une époque relativement avancée de l'histoire. Chez les peuples les plus inférieurs que nous connaissions (tribus australiennes), la structure de la société présente l'une ou l'autre des trois formes suivantes : 1° le segment élémentaire, dont la répétition constitue l'agrégat total, est un groupe purement territorial et qui ne comprend que des descendants par les mâles ; 2° c'est, en même temps, un groupe totémique, c'est-à-dire que tous les habitants d'un même district sont, en outre, porteurs d'un même totem et, dans ce cas, le totem se transmet en ligne masculine ; 3° il y a deux groupes, l'un territorial et l'autre totémique, qui ne coïncident pas ; un même district comprend des individus qui portent des totems différents et, dans ce cas, le totem se transmet en ligne utérine tandis que le district se recrute par voie de descendance masculine. Or, d'après M. C., c'est le groupement territorial qui serait le fait primitif, le totem ne serait apparu qu'ensuite et il ne se serait même fixé en ligne féminine qu'ultérieurement. L'auteur réduit même à rien l'importance de cette transmission unilatérale. Avec Curr, il n'y voit qu'un moyen de prévenir les unions incestueuses entre parents du côté maternel ; l'usage n'aurait donc aucune signification au point de vue de l'organisation familiale et, par conséquent, on ne devrait pas en conclure qu'il y ait eu à ce moment une famille maternelle ou matriarcale.

Celle-ci ne se serait instituée que beaucoup plus tard. On la trouve, mais à l'état naissant seulement, à la Nouvelle-Bretagne, à la Nouvelle-Irlande, aux îles Salomon ; mais c'est seulement chez les Indiens de l'Amérique du Nord, et surtout chez les Hurons et les Iroquois, qu'elle s'est très développée. Là vivaient sous le même toit des groupes étendus de parents, tous issus par les femmes d'une même aïeule. Les biens

meubles étaient hérités en ligne maternelle. C'était aux femmes qu'appartenait la direction de la maison et elles avaient même une grande influence sur la marche des affaires publiques. Or les Hurons et les Iroquois sont des peuples beaucoup plus avancés que les tribus australiennes. Le matriarcat serait donc un progrès. Il aurait pour origine l'apparition de l'agriculture. Quand celle-ci commence à naître, elle est entre les mains des femmes. L'homme chasse, pêche, guerroie plus ou moins loin de la maison. La femme reste seule au foyer, occupée aux travaux de la terre. Elle prend ainsi plus d'importance économique et, par suite, plus de valeur sociale. Le père tient alors à garder ses filles chez lui ; il ne les cède en mariage que contre un prix très élevé que tout le monde ne peut pas payer. Dans ces conditions, l'homme est obligé de venir chez la femme pour que l'union des sexes soit possible. C'est dans la maison de la femme que naissent les enfants qui, pour cette raison, suivent tout naturellement la condition de leur mère ; voilà comment la situation du sexe féminin, d'une manière générale, finit par devenir prépondérante. Mais quand l'agriculture dépasse ce stade inférieur, le concours de l'homme devient nécessaire ; ce sont même les hommes qui prennent la haute main. Alors, au matriarcat succède le patriarcat.

M. C. se serait moins facilement arrêté à cette explication s'il n'avait méconnu complètement l'importance du totem et du groupe totémique. Loin de n'être qu'un signe conventionnel, le totem est le symbole de la vie religieuse ; et il n'est rien alors à quoi la religion n'étende son empire. Par suite, la transmission du totem en ligne féminine a une signification capitale pour la constitution de la famille primitive ; partout où elle a lieu, elle atteste l'existence de clans utérins. Et comme elle est beaucoup plus fréquente chez les peuples les plus inférieurs (Australie), tout concourt à prouver qu'elle est le fait primitif, qu'à l'origine le clan se recrutait exclusivement par les femmes. Mais alors si, bien avant l'agriculture, l'enfant suivait sa mère pour tout ce qui concerne les relations sociales les plus essentielles, la filiation utérine n'est pas due exclusivement à la civilisation agricole. — Ce qui est vrai, c'est que, chez les Indiens d'Amérique, le principe de cette filiation est comme renforcé. Il ne s'y observe pas plus fréquemment qu'en Australie ; mais là où il s'observe, il est plus pur de toute compromission avec le principe contraire. Chez les Australiens, si

l'enfant porte le totem maternel, c'est chez son père et sous la dépendance de son père qu'il vit. En Amérique, il reste avec sa mère, dans la famille où celle-ci est née. Les rapports juridiques avec le père deviennent nuls ou d'importance secondaire. Dans ces limites, la remarque de M C. est fondée. Maintenant d'où vient ce renforcement? Doit-il être attribué à la valeur économique plus grande que la femme aurait prise alors ? Mais, d'abord, chez les Peaux-Rouges comme en Australie, la guerre et la chasse restent l'occupation la plus importante. Il ne peut donc être question d'une sorte de décadence masculine. Puis, le mariage par voie d'échange (le mari donnant sa sœur en échange de sa femme), si usité en Australie, aurait permis aisément à chaque famille de maintenir intact le chiffre de sa population féminine. N'est-il pas plus probable que la cause du phénomène doit être cherchée dans un renforcement des causes mêmes qui l'avaient produit, mais sous une forme moins accusée, dès le clan utérin? Dès ce moment, le clan de la jeune fille tend à la garder et, très souvent même, ne la laisse partir que contraint par la force. Or les groupes familiaux que nous trouvons chez les Peaux-Rouges, et où les caractères de la famille maternelle sont tellement marqués, ont de leur unité, de leur individualité un sentiment beaucoup plus vif que les clans australiens. Ne serait-ce pas pour cette raison qu'ils s'opposent avec plus d'énergie à une sécession qui risque toujours d'être définitive?

KOVALEVSKI (M.). — **L'organizzazione del Clan nel Daghestan** (*L'organisation du Clan dans le Daghestan*), Riv. Ital. di Sociol., 1898, mai, p. 279-302.

Les tribus du Daghestan présentent la plus grande diversité tant au point de vue ethnique que linguistique; cependant l'organisation juridique est partout la même, preuve nouvelle qu'elle est indépendante du facteur anthropologique. La base de cette organisation, c'est le clan (*tukhum*) ou du moins ce que M. K. appelle ainsi; nous aurons des réserves à faire sur ce mot.

Le clan est un groupe de parents agnatiques ; les devoirs et les droits qui lient ses membres (vengeance du sang, responsabilité collective) ne s'étendent pas aux parents utérins. Le groupe ainsi formé constitue une individualité collective très jalouse d'elle-même; biens et personnes qui en font partie

ne peuvent plus en sortir facilement. Les biens ne peuvent être vendus à des étrangers, les personnes ne peuvent, de leur seul gré, changer de clan. Aussi les mariages se concluent-ils en règle générale entre membres du même clan (p. 284, 287). Le plus souvent, tous les parents *in infinitum* sont membres du clan ; parfois, pourtant, la parenté cesse d'avoir cet effet au delà d'un certain degré.

L'organisation est démocratique : le chef est un *primus inter pares* qui n'a guère qu'un droit d'admonestation. Il ne peut rien d'important sans le concours de l'assemblée dont les résolutions doivent être prises à l'unanimité pour être valables. C'est notamment le cas pour les adoptions — qui sont fréquentes et portent même parfois sur des familles tout entières — et sur les exclusions. L'auteur nous donne une description des cérémonies qui ont lieu dans ces deux sortes de circonstances (p. 295 et suiv.). On y remarque, pour les adoptions, l'usage d'un banquet en commun ; ce qui montre le caractère primitivement religieux de l'opération.

Les devoirs et droits principaux sont : la vendetta, la caution contractuelle et l'obligation de servir de garants les uns pour les autres devant les tribunaux. — En cas de guerre, les membres d'un même clan marchent ensemble (p. 298). — Mais la vie économique a cessé d'être commune. Même le devoir d'assistance est purement facultatif (p. 297).

Si intéressants que soient ces faits, nous craignons qu'ils ne se rapportent pas à une organisation qui puisse, sans impropriété, être appelée clan. Le clan n'est pas, en effet, un groupe quelconque de parents, d'une assez grande étendue. Tout au contraire, pour en faire partie, la consanguinité (réelle ou d'adoption) n'est pas nécessaire ; ce qui est essentiel, c'est le nom (*nomen gentilicium*). Le nom symbolise toute l'organisation du clan ; il est chose sacrée. Or, il ne semble pas qu'il ait eu ici cette importance. De plus, quand le clan perd son caractère familial, c'est pour devenir village. Nous nous demandons donc si le clan au Daghestan ne survit pas plutôt sous la forme du village, comme ailleurs, tandis que le *tukhum* serait un agrégat de familles parentes, mais localement distinctes ; l'auteur lui-même signale certains caractères communautaires de l'organisation des villages (p. 297 et 299 et suiv.). Le *tukhum* serait donc plutôt une famille agnatique, comme la Zadruga slave, qui n'aurait plus son ancienne unité matérielle, mais qui en aurait gardé le souvenir. Elle se serait décomposée en

plusieurs familles, économiquement indépendantes, mais qui n'auraient pas oublié leur ancienne solidarité. — Or on sait que le clan et la famille du genre de la Zadruga sont des institutions très différentes, quoique souvent confondues.

SMIRNOV et BOYER. — **Les populations finnoises des bassins de la Volga et de la Kana.** Etudes d'ethnographie historique. Paris, Leroux, 1898, IX-486 p. gr. in-8.

Nous avons analysé plus haut les parties de ce livre qui concernent la religion ; voici ce qui se rapporte à la famille.

On trouve chez ces deux peuples également des traces de parenté collective, c'est-à-dire d'un état familial où les parents étaient distribués par larges couches de générations. En effet, dans chaque sexe, un seul et même mot désigne à peu près tout le groupe des parents plus âgés (sauf le père, la mère et quelques assimilés), un autre tous les parents plus jeunes indistinctement (p. 114 et 336). Suivant l'auteur, cette terminologie se rapporte à un temps où le père pouvait s'unir avec ses belles-filles ; en réalité, elle ne fait qu'exprimer l'organisation de la parenté propre aux clans (voy. *Année sociol.*, t. I, p. 313). Et en effet, le clan a laissé chez ces peuples des souvenirs encore très vivants : la dernière unité politique dont la répétition forme ces sociétés est en même temps une communauté religieuse, qui se réunit dans des banquets collectifs, qui a ses assemblées et qui remplit des fonctions familiales, notamment lors du mariage (p. 128-130 et 353-356).

De ces grands groupes familiaux, d'autres, plus restreints, ont peu à peu émergé. Il est probable qu'à un moment donné la filiation a été utérine. C'est ce que paraissent prouver et la grande liberté des mœurs sexuelles (p. 337) et la condition juridique, relativement favorable, qui est faite à la femme. Quant aux indices que M. Smirnov croit retrouver d'un hétaïrisme primitif, ils nous paraissent peu démonstratifs. De ce que le même mot désigne l'homme en général et le mari (p. 116), la femme en général et la femme mariée, on ne peut rien conclure. Notre langue ne présente-t-elle pas la même particularité ?

Nous sommes également sceptique sur la prétendue tolérance dont l'inceste aurait été pendant longtemps l'objet (p. 118 et 337-338). L'auteur nous fournit lui-même un fait qui contredit sa thèse. Il rapporte que les personnes qui, le jour

du mariage, faisaient l'office de père et de mère de la fiancée, la conduisaient à la maison du mari, etc., se trouvaient par cela même unis à la jeune femme par des liens de parenté tellement étroits que tout mariage était interdit entre leurs enfants et les enfants du jeune couple (p. 121). C'est donc que la parenté mettait obstacle au mariage. D'ailleurs, la présence du rapt symbolique et de l'achat parmi les cérémonies nuptiales prouve que, en principe, la femme était d'une autre famille que le mari. Il est vrai que les unions entre frères et sœurs ne paraissent pas être inconnues ; mais la manière dont elles se contractent nous explique comment ces faits, en apparence contradictoires, se concilient, et les rend même plus instructifs. Pour permettre à un frère d'épouser sa sœur, les parents recourent à l'expédient suivant. On envoie la jeune fille passer quelque temps hors de la maison ; puis, à son retour, on l'accueille comme une étrangère et alors le mariage a lieu (p. 338). Cet usage prouve simplement que la parenté, chez les Mordves, reposait sur le fait de la cohabitation sous un même toit, beaucoup plus que sur la consanguinité. La cohabitation cessant, la parenté disparaît et le mariage devient licite. Mais l'inceste, le mariage entre parents n'était pas pour cela autorisé. Seulement la parenté était conçue autrement qu'elle ne l'est aujourd'hui.

CISZEWSKI (Stanislas). — **Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven** (*Parenté artificielle chez les Slaves du Sud*). — Diss. Leipzig, 1897, 114 p.

C'est l'introduction d'un livre qui doit paraître ultérieurement sur la parenté artificielle en général. La priorité ainsi accordée par l'auteur à ce qui concerne les Slaves méridionaux se justifie par ce fait que la région des Balkans est la terre classique de cette sorte de parenté.

Chez ces peuples, la parenté artificielle peut prendre naissance de trois manières différentes :

1° Elle naît sans avoir été expressément voulue de ceux qu'elle unit, par le seul effet de circonstances naturelles, mais purement accidentelles. Ainsi tous ceux qui se sont rencontrés dans un même pèlerinage, tous les enfants qui ont été baptisés dans une même eau (p. 6), ceux qui ont été nourris par une même nourrice, les garçons d'honneur et les filles d'honneur d'un même mariage, sont liés *ipso facto* par une

très étroite fraternité. Dans certaines circonstances, un simple contact matériel suffit à communiquer la parenté d'un sujet à l'autre (p. 5).

2° Elle est élective. Deux personnes de même sexe ou de sexe différent conviennent de se prendre mutuellement pour frères ou pour frère et sœur. Actuellement, cette parenté se contracte au moyen d'une cérémonie religieuse : on va à l'Église, on écoute une prière et on reçoit la bénédiction du prêtre. Mais ce procédé est d'origine récente; il s'est superposé à des pratiques anciennes qui, dans le principe, étaient seules en usage. La preuve que l'Église n'était pas primitivement l'agent par lequel se formait ce nœud, c'est qu'elle a lutté contre ces coutumes, loin de les avoir instituées. Elle s'est efforcée de leur donner un caractère religieux ; mais elles sont nées sans son concours. D'ailleurs, elles se retrouvent dans nombre de sociétés qui ne sont pas chrétiennes. C'est donc sous ce revêtement superficiel qu'il faut aller chercher les formalités originelles et on les trouve encore persistantes aujourd'hui : repas pris en commun, vin bu dans le même verre, échange de présents, contacts matériels (par voie de baisers ou autrement) entre les deux personnes qui s'unissent. Mais il est surtout un procédé qui est particulièrement significatif : c'est le mélange du sang. Par exemple, chacun des deux sujets laisse tomber quelques gouttes de son sang dans un seul et même verre de vin qu'ils boivent ensuite. C'est donc une forme de *Bloodcovenant*. L'usage était tellement invétéré que, sur bien des points, l'Église a dû lui donner sa consécration.

Un autre fait, également important, c'est que ces sortes de liens se contractent, de préférence, à certaines périodes de l'année. Ce sont les suivantes : le quatrième jour du carême chez les Tchèques ; après Pâques en Pologne, dans la Petite Russie et en Serbie; la veille ou le jour même de la Saint-Jean sur le littoral croate, en Bulgarie, en Italie (p. 41-60). Toutes ces dates coïncident donc avec le commencement du printemps ou le moment du solstice.

Au même groupe de faits pourrait être rattachée une sorte de parenté artificielle qui résulte, non d'un contrat véritable, mais d'une espèce de quasi-contrat. Quiconque est en danger ou simplement dans l'embarras n'a qu'à interpeller en ces termes la première personne qu'il aperçoit : Au nom de Dieu, sois-moi en aide et je te prends pour frère. C'est assez

pour établir la fraternité. Cet usage paraît d'ailleurs peu répandu chez les Slaves; mais on le rencontre dans un grand nombre de sociétés où il est employé souvent comme un moyen de désarmer la colère d'un ennemi sous les coups duquel on est menacé de tomber (p. 75 et suiv.).

3° Enfin, la parenté peut être conclue sur l'ordre de Dieu ou d'un être surnaturel. Deux époux dont le ménage a été particulièrement éprouvé, qui ont perdu successivement leurs enfants, ou qui ont eu des jumeaux d'une manière répétée, considèrent ces malheurs comme des signes de la volonté divine et transforment le lien conjugal en un lien de fraternité. Du même genre sont les relations de parenté contractées à la suite d'un rêve.

Sous ces différentes formes, l'institution est aujourd'hui en décadence. Mais jadis, la fraternité artificielle était une parenté plus étroite que la fraternité naturelle (p. 88). Deux personnes qui s'étaient liées de cette manière se devaient mutuelle assistance et un dévouement sans bornes toute leur vie. Elles portaient le deuil l'une de l'autre, étaient tenues l'une envers l'autre au devoir de la vendetta; non seulement, si elles étaient de sexe différent, il leur était interdit de se marier ensemble, mais la prohibition s'étendait à leurs propres parents jusqu'à un degré plus ou moins éloigné (p. 94 et suiv.). L'auteur parle même d'un droit d'hérédité; mais le fait nous paraît peu établi et nous voyons mal en quoi ce droit pouvait consister, étant donné le communisme domestique des Slaves.

Cette question de la parenté dite, fort improprement, artificielle est de la plus haute importance. Le développement considérable qu'elle présente dans les sociétés inférieures, le fait qu'elle est mise par l'opinion sur le même niveau que la parenté dite naturelle, témoignent que, primitivement tout au moins, la parenté n'est pas une simple résultante du fait physique de la consanguinité. Si, d'autre part, on remarque le caractère religieux des cérémonies par lesquelles se contracte la parenté artificielle, la nature religieuse des fêtes au cours desquelles elle se contracte de préférence, où, parfois même, elle s'établit spontanément, on est en droit de se demander si, par elle-même et d'une manière générale, la parenté n'est pas une chose essentiellement religieuse, dont la consanguinité serait la condition ordinaire, adjuvante, mais non nécessaire.

W. MARÇAIS. — **Des parents et des alliés successibles en droit musulman.** Rennes, 1898, IX-198 p.

L'auteur cherche d'abord quelles étaient les coutumes successorales des tribus du Hidjaz avant la promulgation de la soura IV *Ennisa* du Coran qui régla à nouveau la matière. Cette étude est faite surtout avec les renseignements que nous ont transmis les très nombreux commentateurs du texte sacré.

Contrairement à ce qu'a soutenu Wilcken, le vieux droit déclarait les femmes incapables de succéder. Aujourd'hui encore, plusieurs proches parentes du défunt sont privées de toute part de son héritage (la petite-fille, fille de la fille, les nièces, les tantes) (p. 15). Quant à l'épouse, elle restait dans la famille du mari comme une étrangère ; juridiquement, elle continuait à faire partie de sa famille natale (p. 16). Il ne pouvait donc être pour elle question d'hériter. Seule, la mère a peut-être joui à cet égard d'une situation privilégiée (p. 21) ; son incapacité apparaît comme plus douteuse. Enfin, non seulement les femmes, mais les parents par les femmes, quel que fût leur sexe, étaient frappés de la même exclusion (p. 24). Les seuls successibles étaient donc les agnats mâles appelés *asibs* ou *akila*. Étaient assimilés aux *asibs* les frères adoptifs ; l'auteur nous donne sur cette parenté conventionnelle quelques détails intéressants (p. 27). Ce droit correspond donc à une organisation de la famille reposant sur la seule agnation. Si même, comme le croit M. Marçais, la dévolution des biens au groupe des agnats pris en bloc, sans préférence accordée à l'individu le plus proche, a été une pratique courante, on devrait croire que la famille agnatique vivait généralement dans l'indivision, sur le modèle de la Zadruga (p. 32).

C'est ce droit que la législation du Coran modifia. Les femmes et certains parents par les femmes furent admis à l'héritage. Ils avaient droit à une part fixe (ou *fard*), variable selon la parenté, et qui était prélevée avant le partage entre les autres héritiers. On les appelait pour cela héritiers à *fard*. Toutefois, l'ancien droit exclusif des *asibs* ne disparut pas complètement ; il se reconnaît encore à d'importants privilèges qui leur sont assurés. D'abord beaucoup de femmes continuèrent à être exclues (la fille de la fille, les nièces, les tantes, p. 15), et, parmi les parents par les femmes, deux seulement

sont devenus successibles, les frères et sœurs utérins et la grand'mère maternelle (p. 25). Une fois que les héritiers à *fard* ont reçu leur part, le dernier des *asibs* recueille ce qui reste. De plus, les très proches *asibs* (descendants, père) excluent tous les héritiers à *fard* plus éloignés (sœurs et frères utérins). Enfin, quand il y a concours entre les deux sexes, le mâle prend une part supérieure de moitié (p. 37). Néanmoins une importante réforme avait été accomplie.

A quelle influence faut-il l'attribuer? Il est impossible qu'elle soit entièrement l'œuvre du prophète; « l'individu tire rarement de son propre fonds le principe réformateur lui-même (p. 39). » Ce qui explique cette révolution, c'est que le droit successoral favorable aux agnats était celui de Médine et des tribus guerrières, alors que Mohammad était de la Mecque. Or, à la Mecque, l'organisation familiale était très différente. Les traces de matriarcat y ont subsisté très tardivement et, pour cette raison, la condition juridique de la femme y était bien supérieure à ce qu'elle était à Médine (p. 39). Ces idées, Mohammad les introduisit dans le vieux droit de Médine et ainsi naquit le droit nouveau. Sous l'influence de sentiments dus à l'organisation utérine de la famille, l'organisation étroitement agnatique recula.

Il reste que le droit successoral musulman est formé de deux couches superposées : le droit des *asibs* qui est le plus ancien, et le droit des héritiers à *fard* qui s'y est surajouté : comme ces deux systèmes sont d'origine très différente, ils ont eu quelque mal à se rejoindre et à se fondre l'un dans l'autre. De là, toutes sortes de complications de détail qui sont exposées dans le reste de l'ouvrage.

Le travail est fait d'après les textes et l'auteur utilise certains travaux de droit comparé qui étaient effectivement de nature à élucider un peu les questions traitées.

A. LEFAS. — **L'adoption testamentaire à Rome** (*Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1897, n° 6).

L'adoption testamentaire est l'adoption s'effectuant par testament : le testateur adopte comme fils l'héritier qu'il institue. Cette pratique était très répandue en Grèce. M. Lefas établit sans peine qu'elle n'a pas été ignorée des Romains, quoique la thèse contraire ait été soutenue par certains his-

toriens. Il est certain, en effet, que les textes parlent d'une *adoptio testamentaria* et, dans un certain nombre de cas, il est établi que cette *adoptio* produisait une véritable affiliation (p. 730 et suiv.). Mais, en même temps, il n'est pas douteux que cette adoption était, dès la fin du VIIIe siècle, en pleine décadence. Ce qui la rendit inutile, ce fut d'abord l'admission de l'hérédité purement testamentaire. Du moment où le titre de fils ne fut plus indispensable à la transmission de la personnalité juridique et du culte domestique, on se contenta d'instituer un héritier sans l'adopter. Il est vrai que l'héritier testamentaire ne portait pas le nom du défunt et ainsi l'institution pure et simple de cet héritier ne remplissait pas toutes les fins de l'*adoptio testamentaria* qui avait l'avantage d'assurer la perpétuité du *nomen*. Mais on obvia à cet inconvénient par la pratique de la *conditio nominis ferendi :* le testateur put mettre comme condition à la validité de ses dernières dispositions que l'héritier institué porterait son nom. L'adoption testamentaire disparut donc parce qu'elle se morcela en ces deux institutions qui se complétaient l'une et l'autre : la *conditio nominis ferendi* et l'hérédité testamentaire.

La dernière partie de l'étude met en relief les analogies que présente l'*adoptio testamentaria* et l'adrogation. L'adrogation était la forme employée pour l'adoption quand l'adopté était *sui juris ;* elle ne pouvait avoir lieu que *lege curiata ;* la seule volonté des parties n'était pas suffisante. Or, il en fut de même du dernier cas d'adoption testamentaire et du plus célèbre qui nous soit connu : celui d'Octave par César.

L'intérêt sociologique de ce travail est le suivant. Si l'adoption testamentaire a disparu à mesure que l'hérédité testamentaire pure et simple se pratiquait plus librement, c'est donc que la première institution a précédé la seconde. L'adoption est le fait primitif, le testament le fait dérivé ; pour se constituer, il a pris d'abord la forme d'une adoption. Ne pouvant instituer un héritier, on a adopté un fils par dispositions mortuaires. L'adoption testamentaire, l'hérédité testamentaire, voilà quelles seraient les phases de l'évolution au cours de laquelle le droit de tester s'est établi. Et cette évolution est aussi celle d'où est sorti le pouvoir du père de famille ; car le droit de tester est un des points culminants de la *patria potestas*. En fait, il est certain que, à Athènes, l'adoption testamentaire a bien eu cette origine : elle tenait lieu d'institution d'héritier (Voy. Hermann, *Lehrbuch de Griech. Antiq.* II,

2ᵉ Abth., p. 63 et suiv.). Le rapprochement entre l'*adoptio testamentaria* et l'*adrogatio* confirme ces vues, si, comme nous le croyons, l'*adrogatio* est la forme primitive de l'*adoptio* en général.

CORNIL (George). — **Contribution à l'étude de la « patria potestas »** (*Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, 1897, n° 4, p. 417-485).

L'objet de cet article est de faire voir que la *patria potestas* des Romains n'a pas été ce pouvoir despotique et dur dont on a fait, parfois, un crime au droit romain. Pour établir sa thèse, l'auteur passe successivement en revue les principaux faits où ce prétendu despotisme paraît le plus évident : 1° *L'exposition des nouveau-nés.* Cet usage était beaucoup plus fréquent en Grèce qu'à Rome. D'ailleurs, il ne découlait pas de la puissance paternelle ; il impliquait, au contraire, que le *genitor* refusait de recevoir le nouveau-né dans sa famille et, par suite, d'acquérir sur lui la *patria potestas*. Les expositions n'avaient pas lieu arbitrairement, mais pour des raisons graves (débilité congénitale, raisons religieuses). De plus, l'enfant exposé n'était pas, pour cela même, voué à la mort ; des personnes charitables le recueillaient parfois. L'auteur reconnaît pourtant que ces malheureux tombaient aussi entre les mains de misérables sans scrupules. Enfin, l'exercice de ce droit fut très tôt réglementé, soumis à un contrôle et finalement prohibé ; mais la prohibition ne parvint jamais à supprimer radicalement une pratique aussi invétérée. — 2° *La vente des enfants.* Elle existe également en Grèce. Du reste, les textes montrent qu'elle n'avait généralement lieu qu'en cas de misère. L'enfant vendu ne devenait pas esclave ; telle était du moins la règle à l'époque impériale ; l'auteur admet qu'il en était de même sous le droit civil, quand la vente n'avait pas eu lieu *Trans Tiberim*, c'est-à-dire à l'étranger. — 3° *Le droit de vie et de mort.* Mais ce droit ne s'appliquait qu'au cas où l'enfant avait commis un crime contre l'État ou contre l'honneur domestique. Jamais le père n'eut la faculté de tuer arbitrairement les personnes soumises à son pouvoir. L'opinion publique surveillait attentivement la manière dont ce droit s'exerçait et, au besoin, le censeur intervenait. Enfin, le père ne pouvait condamner qu'après avoir consulté un tribunal formé de parents et de proches (*consilium necessario-*

rum ou *propinquorum*). De cette discussion, l'auteur conclut que « le trait dominant de l'autorité paternelle à Rome était, en réalité, l'indulgence et la sollicitude » (p. ·467). Dès le principe, le père eut des devoirs, mais qui constituaient des obligations purement morales, non légales (p. 474). M. C. voit, d'ailleurs, dans la révolution qui leur donna un caractère juridique un effet du relâchement des mœurs, beaucoup plus qu'un progrès (p. 475).

Quoiqu'appuyée sur les textes, l'étude a le tort grave d'être plus apologétique qu'historique. Il s'agit de combattre « ceux qui décrient systématiquement le droit romain » (p. 416) ; il en résulte que le ton est un peu trop celui de la plaidoirie. Assurément, le pouvoir paternel avait dans les mœurs un puissant contrepoids ; il y a longtemps qu'Ihering l'a prouvé. Mais il ne laisse pas d'avoir des caractères tout à fait spécifiques qui le rendent hétérogène à nos idées morales, si bien qu'il est aussi vain de l'attaquer que de le défendre. Il suffit de le comprendre et de voir en quoi il est fondé dans la nature des sociétés où il se rencontre. Ce qu'il avait de plus caractéristique et aussi de plus considérable est, du reste, complètement omis dans ce travail : c'est le droit de ne recevoir dans la famille et de n'y maintenir que qui il veut. Toutes les relations de parenté ont leur origine première dans la volonté du *paterfamilias*. Qu'il refuse de *tollere liberum*, et l'enfant n'est pas le frère de ses frères, l'agnat de ses agnats ; et à tout âge, l'émancipation avait les mêmes effets. Voilà une particularité qui ne s'observe que dans un petit nombre de sociétés et qui atteignit à Rome son plus grand développement. Sans doute, on peut croire que les pères n'usaient pas de ce pouvoir à la légère, mais il n'en existait pas moins. Or c'est là ce qu'avait de vraiment distinctif la *patria potestas*.

THOMAS (WILLIAM I.). — **The Relation of sex to primitive social control** (*Rapports du sexe avec les formes primitives de l'autorité sociale*). American Journal of Sociology, mai 1898, p. 754-776.

Toute l'évolution familiale serait placée sous la dépendance de deux facteurs organiques qui agissent en sens inverse et se combinent en des proportions différentes : le lien physique qui unit l'enfant à la mère et la supériorité physique et mentale de l'homme qui le rend plus apte aux fonctions de relation. Là où le premier est seul, il tend à faire de la femme le centre de la famille, parce

que c'est autour d'elle que se groupent les enfants. Le second, au contraire, a pour effet de mettre le pouvoir entre les mains de l'homme; mais il ne peut avoir d'influence que dans la mesure où les fonctions de relation jouent un rôle important dans la vie individuelle et sociale. Or, dans les sociétés inférieures où l'activité privée et collective est languissante, ces fonctions sont secondaires. Il en résulte que la suprématie naturelle de l'homme est partiellement tenue en échec; de là, le principe de la filiation utérine et le matriarcat. Mais la situation s'intervertit à mesure que le développement de la société, en nécessitant une organisation gouvernementale plus forte et une vie plus active, ouvre aux qualités caractéristiques de l'homme un champ d'action qui s'étend indéfiniment.

L'auteur a parfaitement raison de séparer complètement la question de la filiation utérine et celle de la promiscuité au sens où l'entendait Bachofen. Il est aussi bien certain que c'est le développement des sociétés qui a déterminé l'institution de la filiation en ligne paternelle. Maintenant, les causes de cette révolution sont-elles aussi simples que le croit M. T. ? Il suffit de faire remarquer qu'on trouve le principe de la filiation paternelle établi dans des tribus très inférieures de l'Australie. L'auteur, pour expliquer ce fait, est obligé d'admettre que, dans ces sociétés, aucune organisation domestique n'a encore réussi à se constituer; ce qui aurait empêché les femmes d'acquérir le prestige qu'elles ont dans la famille utérine. Mais l'hypothèse est gratuite. M. T. a d'ailleurs sur le totémisme des idées bien inexactes : il en fait « un des moyens dont se seraient servis les hommes pour échapper à la tyrannie du système maternel » (p. 774), alors que, dans le principe, le totem se transmet par les femmes.

A.-C. FLECHTER. — **Häusliches Leben bei den Indianern** (*La vie de famille chez les Indiens*). Globus, Bd. LXXIII, p. 252 et suiv.

C'est le récit d'un observateur qui a surtout vécu chez les Omahas. Les traits les plus caractéristiques sont les suivants. Absence de tout for intérieur domestique; ce qui a lieu dans la maison se passe sous les yeux de tout le monde. Aucun secret n'est possible. Ce caractère public se retrouve dans l'éducation; la discipline des enfants d'un village est entre les mains d'individus spécialement chargés de cette fonction et qui ont l'air de jouer, au naturel, le rôle de notre croquemitaine traditionnel. La famille ne possède rien par elle-même; tous les meubles appartiennent individuellement soit au mari, soit à la femme, soit même aux enfants. Les immeubles sont publics. Toutefois les renseignements sur ce point ne nous paraissent pas très nets et même un peu contradictoires. — L'auteur confirme les nomenclatures de parenté déjà observées par Dorsey (voy. *Année sociologique*, I, p. 311-313). Traces évidentes de famille utérine :

l'oncle maternel a sur ses neveux, les enfants de sa sœur, une autorité égale à celle des parents. Il est la personnalité prépondérante dans la maison ; fait d'autant plus intéressant que, chez les Omahas, la filiation se fait actuellement en ligne masculine. C'est d'ailleurs à la mère qu'appartient la tente et tout le matériel de la maison.

OWEN DORSEY. — **Sionan Sociology** (*Sociologie des Sioux*). 15th Ann. Rep. of the Bur. of Ethnol., 1897, p. 205-245.

Publication posthume du regretté ethnographe américain. Contient une importante description de l'organisation des clans, campements et familles, que l'auteur distingue avec soin des sociétés religieuses et autres. Semble avoir été le commencement d'une étude de l'organisation familiale, juridique, sociale, des Sioux.

M. GEE. — **The Sionian Indians** (*A preeliminary sketch*). 15th Rep. of the bur. of ethnol., 1897, p. 153-205.

Contient de très importants renseignements : un tableau nominatif des divisions, confédérations et tribus (p. 160-164), des informations sur l'organisation interne du clan (p. 177), sur le totémisme (p. 187-199) et sur les interdictions qui en résultent, sur la mythologie et son développement (p. 178-182). Suit exactement les cadres tracés par Powell aux études des explorateurs américains.

C. HAHN. — **Die Milchverwandschaft im Kaukasus** (*La parenté par allaitement au Caucase*). Globus, Bd. LXXII, Nr. 7, p. 116.

Chez plusieurs peuples du Caucase, un homme devient parent d'une femme ou d'une jeune fille quand, avec le consentement de celle-ci, et après des cérémonies préparatoires qui consistent en jeûnes, prières, etc., il approche les lèvres de son sein et qu'il fait le geste de téter en présence de parents et d'amis. La parenté qui s'établit ainsi est particulièrement sacrée. Elle met obstacle à toute union sexuelle.

BACHOFEN. — **Das Mutterrecht** (*Eine Untersuchg. üb. die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiös. u. rechtl. Natur*). 2e Auflage. Mit 9 steedr. Taf. u. e. Ausführl. Sachregister. Bâle, Schwabe, 1898, p. XL-440.

Quoique l'ouvrage de B. soit bien dépassé, il reste le point de départ de toutes nos études actuelles sur la famille. Une réédition en était donc très désirable.

KERN. — **Die gesetzliche Erbfolge in Ungarn**. Vienne, Holder (*Ztsch. f. Privat u. œffent. Recht d. Gegenwart*).

V. — LE MARIAGE

Par M. DURKHEIM

HUTCHINSON (Rev. H.-N.). — **Marriage customs in many Lands** (*Coutumes nuptiales dans les divers pays*), VII-348 p. in-8°. Londres, Seeley, 1897.

Une bonne étude des formalités nuptiales serait d'un très grand intérêt pour l'étude même du mariage. Car ces solennités ne constituent pas, comme il pourrait sembler, une procédure superficielle, extérieure aux relations matrimoniales et domestiques. Elles soutiennent, au contraire, avec ces relations d'intimes rapports. La forme du mariage varie suivant ce qu'est le mariage et suivant ce qu'est la famille, si bien que, par la nature des usages nuptiaux, on peut induire les traits essentiels de l'organisation familiale.

Ce n'est pas cette étude que nous donne M. Hutchinson; il a simplement réuni les matériaux qui sont nécessaires pour la faire. Il passe en revue les différents pays et, à propos de chacun d'eux, nous décrit les coutumes qui sont en usage, non seulement au jour du mariage, mais dans tout le cours de la période qui s'écoule depuis le moment où les premiers pourparlers s'engagent entre les jeunes gens ou leurs familles. Comme beaucoup de ces pratiques se répètent presque identiquement dans des sociétés très différentes, la lecture du livre ne laisse pas de présenter une certaine monotonie en même temps que les ressemblances essentielles ne ressortent pas. L'impression reste trouble. D'un autre côté, l'auteur ne donne généralement pas ses références; ce qui ne permet pas la critique de ses sources ni le contrôle de ses affirmations. Toutefois, il paraît être assez sérieusement informé. D'un autre côté, si son ouvrage ne contient pas une classification méthodique des coutumes nuptiales, le simple rapprochement matériel des faits provoque et facilite les comparaisons; ils se répartissent assez naturellement en quatre grands groupes.

1° Il y a d'abord les sociétés où il n'y a pas de formalités nuptiales du tout. Telles sont les tribus de l'Australie (p. 148 et suiv.). L'homme prend femme soit en enlevant celle qu'il désire, avec ou sans le consentement de cette dernière, soit

en donnant aux parents de la jeune fille une de ses propres parentes en échange ou bien encore une somme d'argent. Le second procédé a l'avantage de prévenir toute vendetta; c'est une véritable composition anticipée. Mais tous les moyens sont bons et chacun emploie celui qu'il veut et de la manière qu'il préfère. Le mariage ne peut, d'ailleurs, être astreint à des formes déterminées pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de mariage proprement dit. La femme ne reste avec le même homme que si quelque autre ravisseur ne vient pas la prendre à son premier propriétaire. Elle passe, si elle est belle, de mains en mains (p. 149). — Il ne semble pas qu'il y ait des solennités plus définies chez les Indiens de l'Amérique du Nord : la nature de la famille utérine, qui y est très répandue, ne les comporte guère.

2° Les formalités apparaissent avec les types de famille qui reposent sur le principe de la filiation en ligne paternelle. Elles sont de deux sortes : le rapt simulé, le rachat des droits de la famille où est née la jeune fille au moyen d'une certaine somme versée par le jeune homme. Il ne faut pas confondre ces pratiques avec les faits partiellement similaires qu'on trouve en Australie. Dans ce dernier pays, le rapt ou le rachat anticipé de la vendetta sont des arrangements auxquels les particuliers recourent selon leurs convenances et pour leur utilité personnelle; ce ne sont pas des solennités par lesquelles le mariage régulier se distingue de l'union irréglementée. — Il n'est pas nécessaire d'expliquer pourquoi la cérémonie de l'achat (fiançailles) et le rapt simulé et symbolique sont généralement deux formalités connexes, la première étant issue de la seconde.

Parfois ces deux opérations, plus ou moins développées, sont les seules qui constituent le mariage. Pourtant, il semble bien que, le plus souvent, elles s'entourent de rites religieux et magiques plus ou moins importants. Une bonne étude de ces rites jetterait, croyons-nous, une grande lumière sur la nature du mariage et de certaines pratiques nuptiales encore actuellement en usage. Les plus essentiels sont les suivants :

Lustration au moyen de bains ou d'une eau consacrée, répandue sur la jeune fille [Arménie (p. 81), Bulgarie (p. 187), Russie (p. 199)];

Sacrifice sanglant d'une bête ou même sacrifice par effusion de sang pratiqué sur l'époux [Bornéo (p. 28), Arabes (p. 73), Cafres de la baie de Delagoa (p. 125), Araucanie (p. 147)];

très souvent le sang est répandu sur le seuil de la maison du mari ;

Repas et libations en commun ; dons des époux l'un à l'autre ; dons des familles aux époux. — Enfin rites magiques de toute sorte pour conjurer l'action des mauvais génies ou assurer la prospérité du ménage.

Les lustrations ont, sans doute, pour objet, comme toute lustration. d'effacer ou d'atténuer les tabous dont la jeune fille est l'objet et qui tendent à l'isoler de tout commerce. Quant aux sacrifices, aux repas et aux libations en commun, ce sont les accompagnements religieux de tout contrat un peu important ; c'est par l'effusion du sang ou le banquet collectif que se nouent les alliances. Il est bien possible que l'usage de se faire des présents soit un succédané du précédent, de même que le sacrifice, en forme d'hommage ou de don adressé aux dieux, est une forme dérivée de la communion sacrificielle. — Dans le même ordre d'idées, il y aurait lieu de rechercher pour quelles causes, de nature vraisemblablement religieuse, les mariages sont très souvent célébrés pendant une période déterminée de l'année, de préférence ou à l'exclusion de toute autre. Autant qu'on peut s'en rendre compte d'après les faits rapprochés un peu confusément dans ce livre, il semble que les dates choisies soient celles des grandes fêtes où les différentes formes de la communion religieuse sont employées et inclinent les esprits aux effusions de toute sorte (voy. p. 9, 176, 192, 213).

3° Dans tous les cas qui précèdent, le rite religieux n'est que l'accompagnement de la cérémonie nuptiale, sans jouer un rôle essentiel. Mais peu à peu la formalité du rapt et du rachat passe au second plan ; les cérémonies religieuses se développent et occupent le devant de la scène. Elles n'ont plus simplement pour objet de consacrer un contrat établi en dehors d'elles ou d'écarter de mauvaises influences ; c'est par elles que se noue le lien conjugal. Sous cette forme, elles commencent par avoir un caractère domestique et privé ; elles sont destinées à initier la jeune femme au culte familial de son mari. On reconnaît le mariage tel qu'il était pratiqué à Rome. Comme notre auteur n'étudie pas les formes historiques du mariage, mais seulement celles que l'observation actuelle peut atteindre, il ne cite pas cet exemple ; mais il signale ces mêmes usages en Chine (p. 43), en Mélanésie (p. 161). à Tahiti.

4° Les cérémonies de la religion familiale sont remplacées

par les cérémonies de la religion publique (mariage *in conspectu ecclesiæ*) et celles-ci à leur tour cèdent la place à la célébration solennelle par le pouvoir laïque.

On voit que ces quatre types de mariage correspondent à des étapes importantes de l'évolution morale.

LOEBEL (D. Théophil). — **Hochzeitsbräuche in der Türkei** (*Usages nuptiaux en Turquie*), xv-298 p., in-12. Amsterdam, J.-H. de Bussy.

Quoique l'auteur ait puisé, à l'occasion, aux sources autorisées, son livre est surtout fait à l'aide d'observations personnelles. Ayant passé de longues années dans la péninsule des Balkans, il a pu pénétrer dans l'intérieur de la famille turque, en voir de près le fonctionnement; et c'est ce qui fait la valeur et l'intérêt de sa description.

Comme la Turquie renferme des populations de culture différente, on y trouve aussi une grande variété de formes matrimoniales. L'auteur les a classées d'après les groupes ethniques qui les pratiquent : Turcs mahométans, Arabes, Tcherkesses, Kurdes, Arméniens, etc. Cette classification était la plus commode, non la plus instructive ni peut-être même la plus naturelle. Car des groupes ethniques différents ont souvent les mêmes usages nuptiaux et, inversement, au sein d'un même groupe, on trouve parfois d'assez grandes différences.

Chez les Turcs mahométans, la situation respective des époux est assez analogue à ce qu'elle était chez les anciens Germains. La femme n'a pas de dot; elle doit elle-même être dotée par le mari. Celui-ci est tenu de subvenir à toutes les dépenses et, de plus, il verse à sa femme une somme qui, suivant les fortunes, varie entre 500 et 50 000 piastres (1 piastre = 22 cent. 1/2). Cette somme reste à la femme en cas de divorce ou de veuvage. — Le mariage se célèbre à la maison du fiancé, toutes portes closes, devant une assistance qui ne comprend que des gens mariés et le prêtre (l'iman). Ce dernier inscrit l'acte sur un registre spécial et donne en même temps au mariage une consécration religieuse. Dans leur ensemble, ces cérémonies nuptiales se distinguent par leur allure calme et silencieuse; elles n'ont rien de ce bruyant tumulte qu'on retrouve ailleurs, et notamment chez les populations chrétiennes du même empire. Mais ce qu'elles ont

surtout de particulier, c'est que les mariés en sont absents. Ils sont représentés par deux personnes, amies ou parentes, qui concluent le mariage en leur nom (26-38).

Cette forme matrimoniale est la plus élevée qu'on rencontre en Turquie, sauf que, dans les endroits où les mœurs européennes ont fait sentir leur influence, notamment chez certains Arméniens, l'usage de la dot commence à s'établir (p. 87). En revanche, on y retrouve presque toutes les formes inférieures. Si la constitution du douaire est, peut-être, un succédané du mariage par achat, c'en est, du moins, une transformation qui lui ôte sa signification primitive. Mais il y a des populations turques où l'achat de la fiancée est pratiqué à la lettre (voy. p. 159, p. 129, etc.). Ailleurs, le rapt violent suffit à constituer le mariage (certains Albanais, p. 161 et suiv.); ailleurs enfin, c'est l'enlèvement concerté entre le jeune homme et la jeune fille (p. 226 et suiv.).

Mais il est une particularité du mariage qui est bien mise en relief par cette étude, parce qu'elle est très fréquente en Turquie, quoique, bien certainement, elle se retrouve ailleurs; c'est l'espèce d'éloignement mutuel que les fiançailles créent entre les deux jeunes gens qui, pourtant, vont s'unir pour la vie. Très souvent, à partir du moment où leur mariage est décidé, ils doivent mettre le plus grand soin à s'éviter. S'ils se rencontrent par hasard, ils doivent détourner les regards et faire comme s'ils ne s'étaient pas vus (p. 183-184, p. 86). Ailleurs, pendant les fêtes des noces, fêtes qui durent très souvent une semaine, la jeune femme reste enfermée dans une chambre spéciale (p. 153). Parfois, alors même que le mariage est consommé, il leur est interdit de se montrer ensemble en public; leur union reste clandestine pendant plusieurs semaines. On dirait qu'elle n'est que tolérée. S'ils viennent à être surpris par quelque étranger, ils se hâtent de se quitter; on a vu le jeune homme sauter par une fenêtre élevée pour satisfaire à la règle (p. 70). Tout se passe donc comme si les époux ne parvenaient à se rapprocher qu'en triomphant de je ne sais quelles forces antagonistes qui tendent à les séparer; comme si cet événement, qu'on célèbre joyeusement, avait quelque chose de honteux. Il est difficile de ne pas apercevoir le rapport qu'il y a entre ces usages et le tabou spécial en vertu duquel, dans tant de sociétés différentes, toute relation est suspendue entre le gendre et sa belle-mère. Ces faits similaires sont peut-être de nature à

s'éclairer mutuellement et à mieux faire comprendre la nature du mariage et des forces morales qu'il met en jeu.

Une autre question pour l'étude de laquelle ce livre fournit un nombre important de faits est celle de ce qu'on pourrait appeler la parenté artificielle quant au mariage. Très souvent, les premiers rôles ne sont pas tenus par le père ou la mère des époux, mais par des compères ou des commères *ad hoc*, sorte de parrains ou de marraines d'un genre tout spécial Ces parrains sont vénérés comme des pères (voy. notamment p. 232). La qualité de garçon d'honneur donne naissance à une fraternité de même nature. D'où vient donc que le mariage a ce privilège de créer des parentés? Nous avons vu plus haut qu'il n'est pas seul à produire cet effet (v. p. 321); pour comprendre à quoi tient cette propriété, il y aurait donc intérêt à rapprocher le mariage des autres pratiques sociales qui ont la même conséquence. D'autre part, d'où vient cette substitution d'étrangers ou de parents éloignés aux parents proprement dits ?

A remarquer également l'attitude effacée des époux. Ils sont présents à leur mariage; mais les principaux actes se font par l'intermédiaire de leurs représentants, les garçons et les filles d'honneur (p. 166, 130). Parfois, ils assistent muets et immobiles à toutes les cérémonies qui se déroulent devant eux et dont ils sont pourtant les héros (p. 173). Chez les mahométans de Turquie, ils ne doivent même pas être présents et le mariage a lieu par procuration (p. 26). Ces divers usages ne sont pas des bizarreries contingentes, mais doivent fixer l'attention si l'on veut arriver à mieux pénétrer la nature de la société conjugale. Et c'est à quoi peuvent servir des livres comme celui que nous venons d'analyser.

AMRAM (DAVID WERNER). — **The Jewish Law of Divorce according to Bible and Talmud** (*La loi juive sur le divorce, d'après la Bible et le Talmud*). Londres, Nutt, 1897, 224 p., in-8°.

Trois grands monuments marquent les principales étapes de l'évolution juridique dans la société juive ; c'est le Pentateuque, la Mishnah et la Gemara.

La Mishnah est la loi orale, par opposition au Pentateuque qui est la loi écrite. D'après la tradition, les deux codes seraient même contemporains; en tout cas, la Mishnah est

certainement très ancienne. C'est un recueil de commentaires sur le Pentateuque et de jurisprudence rabbinique ; aussi a-t-il été manié, remanié et transformé par les rabbins qui l'appliquaient. Enfin, il est devenu lui-même la base d'un nouveau commentaire ; c'est la Gemara. L'objet du livre de Amram est de montrer ce que la loi du divorce est devenue au cours de cette évolution.

Au point de départ, c'est-à-dire d'après le Pentateuque, le mari a le droit de répudier sa femme à volonté et sans avoir à justifier sa résolution. Ce seul fait, soit dit en passant, suffit à différencier la famille juive et la famille romaine quoiqu'elles soient parfois qualifiées toutes deux de patriarcales. A Rome, au moment où la *patria potestas* était à son apogée, le divorce n'existait pas même comme privilège du mari. D'ailleurs, d'après le Pentateuque, c'est le mari et non le patriarche, le plus ancien ascendant mâle, qui a qualité pour répudier. Ce droit n'est donc pas un corollaire d'une puissance paternelle très étendue.

Quoi qu'il en soit, toute la suite de l'histoire nous montre ce pouvoir primitif du mari soumis à des restrictions de plus en plus nombreuses. Déjà le Deutéronome le lui retirait dans deux cas, à titre de peine (p. 28, 29). La Mishnah alla plus loin ; elle défendit à l'homme de divorcer, toutes les fois que la situation de la femme inspirait particulièrement la pitié (état de folie, de captivité, de minorité, etc.).

L'obligation de payer à la répudiée un douaire, obligation qui était d'origine ancienne sans doute, mais qui fut étendue et renforcée par les rabbins, agit naturellement dans le même sens. Les rabbins s'opposaient, d'ailleurs, par tous les moyens à ce que le mari fît un usage arbitraire de son droit ; finalement, à partir de 1025 après le Christ, le divorce ne fut plus possible que pour des raisons légitimes ou avec l'acquiescement de la femme (p. 52).

En même temps, une sorte de droit à demander elle-même le divorce lui fut indirectement reconnue. A vrai dire, jamais la femme ne put obtenir le divorce malgré son mari ; jamais un tribunal, sur la plainte de l'épouse, ne put prononcer d'office la dissolution du mariage. La forme de la séparation resta ce qu'elle était : la répudiation par le mari. Seulement, les tribunaux rabbiniques obligèrent le mari à répudier dans certains cas la femme, sur la plainte de cette dernière, le frappant d'une peine en cas de refus. Le germe de ce droit

nouveau existe déjà dans la Bible (Exode xxi, 7-11); mais les cas où il s'appliquait, d'abord très rares, finirent par devenir très nombreux (ch. vi).

Le divorce rendait la femme *sui juris*. Elle pouvait se remarier sans demander le consentement de son père, elle pouvait acquérir et posséder à titre personnel. Le mari devait lui verser un certain douaire.

L'origine de cet usage est la suivante. Primitivement le mari payait au père de la jeune fille, au moment des fiançailles, une certaine somme. Peu à peu, cette somme fut considérée comme revenant à la jeune fille elle-même. Alors le mari, au lieu de la remettre au père, la conservait dans son patrimoine, mais, en cas de divorce, il devait en verser le montant, en argent liquide, à la femme qui en devenait absolument maîtresse. La qualité de divorcée n'avait, d'ailleurs, rien de déshonorant dans le principe, puisque le mari pouvait répudier par pur caprice. Mais une certaine défaveur s'attacha à cette situation, une fois que le divorce sans consentement mutuel ne fut permis que dans les cas où la femme avait commis quelque faute (p. 104, cf. ch. viii).

Le divorce n'était définitivement consommé que quand le mari avait délivré à sa femme une lettre de répudiation, rédigée devant deux témoins. Cet usage paraît avoir été particulier aux Juifs. Il ne semble pas avoir existé chez leurs voisins ; sûrement, il était inconnu des peuples occidentaux. Quelle en est l'origine ? Suivant Leist, il viendrait de ce que l'emploi de l'écriture s'est répandu plus vite chez les peuples sémitiques. Mais, tout au contraire, bien loin que cette procédure eût été utilisée comme la plus commode, elle constituait une gêne pour la plupart des gens qui, ne sachant pas écrire, étaient obligés de recourir à un intermédiaire. On peut même se demander si cette gêne n'a pas été la raison d'être de cette coutume, qui aurait été un moyen de restreindre les droits primitivement illimités du mari. En fait, elle a contribué à ce résultat, en permettant aux rabbins d'exercer une action modératrice sur l'exercice de ce droit.

En dehors de ses résultats immédiats, ce livre sert à prouver que le droit juif, quoiqu'immobilisé en apparence par la lettre de la loi sacrée, a pourtant évolué, jusqu'à se transformer complètement, grâce à la souple jurisprudence des rabbins.

SCHNITZER (Jos). — **Katholisches Eherecht,** mit Berücksichtigung der im Deutschen Reich, im Oesterreich, der Schweiz und im Gebiete des *Code civil* geltenden Staatlichen Bestimmungen (*Droit canon concernant le mariage, avec comparaison des lois actuellement en vigueur dans l'Empire allemand, l'Autriche, la Suisse, les pays de Code civil*), IX-681 p., in-8°. Fribourg-en-Brisgau, Herder.

C'est une nouvelle édition, mais complètement transformée du livre de J. Weber, *Die canonischen Ehehindernisse*. Ce dernier ouvrage n'était guère qu'un traité pratique de droit canon; Schnitzer lui a donné un caractère plus scientifique et plus historique et, de plus, il a traité la question du mariage en droit canon dans toute son étendue, au lieu de s'en tenir, comme avait fait Weber, aux seuls empêchements matrimoniaux.

Ce qui fait l'intérêt du droit canon sur ce sujet, c'est que tout le système des formalités nuptiales actuellement en vigueur ainsi que notre conception morale du lien conjugal en sont dérivés. Seul, le régime économique du mariage est d'origine ou romaine ou germanique. Pour ce qui est des formalités, l'usage des bans (*banni nuptiales*), celui de la célébration publique (*in facie ecclesiæ*) nous viennent de l'Église. C'est donc par l'Église que le mariage a cessé d'être un contrat privé plus ou moins solennel, pour devenir un acte public, auquel l'autorité participe depuis le moment où il n'est encore qu'un projet jusqu'à ce qu'il soit définitivement accompli.

Cette organisation extérieure est en rapport avec l'idée que l'Église se faisait du lien conjugal. Elle y voyait quelque chose de sacré; et c'est ce qu'elle exprimait en disant que le mariage est un sacrement. Il est vrai que, déjà à Rome, en Grèce, dans l'Inde, le mariage avait un caractère religieux, comme l'a montré M. Fustel de Coulanges. Mais cette religiosité lui était extrinsèque; elle était attachée aux conséquences du mariage, non au mariage lui-même. Comme la jeune femme ne pouvait entrer dans la maison sans participer au culte domestique, des rites étaient nécessaires pour l'y initier. Par une sorte de communion, elle devenait membre de la société religieuse à laquelle appartenait son mari. Mais le fait de se marier n'avait pas, par lui-même, de vertu sacrée. Tout au contraire, pour le christianisme, le mariage est un sacrement en lui-même et indépendamment de ses conséquences comme

de toutes les circonstances qui l'accompagnent. C'est en effet une erreur de croire que, d'après le dogme, il reçoive cette dignité du fait de la célébration religieuse. L'intervention du prêtre n'est pas nécessaire, en principe, pour donner au mariage ce caractère. L'efficacité que la grâce divine y a attachée est complète dès que les époux ont convenu de se prendre mutuellement pour mari et pour femme. Dès que le contrat est formé entre les parties, le sacrement est reçu du même coup (voy. p. 31-39). Sans doute, à partir du concile de Trente, l'Église a exigé pour la validité du mariage qu'il fût célébré *in conspectu Ecclesiæ* ; mais le prêtre qui préside à la cérémonie est seulement un *testis spectabilis, auctorizabilis* (p. 190). Son rôle n'est pas de dispenser le sacrement qui est inhérent à l'état de mariage.

On trouvera peut-être une sorte de contradiction entre cette notion du mariage et la supériorité morale que l'Église attribue à l'état de virginité. Mais, en réalité, ces deux conceptions se complètent et se confirment mutuellement. C'est parce que le commerce sexuel est par lui-même impur, qu'une institution spéciale était nécessaire pour permettre au fidèle de subir la loi des sexes sans se souiller de cette impureté. C'est justement cette grâce qui est attachée au sacrement matrimonial. Il est vrai que, si la théorie est exempte de toute contradiction logique, elle paraît au premier abord n'avoir qu'un intérêt purement théologique, sans emploi possible en dehors de l'école. Mais, en fait, il s'en faut que les concepts des théologiens soient le produit d'une vaine dialectique. Ils se forment sous l'action du réel et, s'ils l'expriment à leur façon, ils ne laissent pas d'en porter la marque et d'en manifester la nature véritable. Il suffit de savoir interpréter les symboles par lesquels ils s'expriment pour retrouver, sous l'allégorie et le mythe, les sentiments sociaux qui leur ont donné naissance. En l'espèce, ce que démontre cette doctrine chrétienne du mariage, c'est que, pour les sociétés européennes, le lien conjugal a eu, dès l'origine, une valeur et une dignité qu'il n'avait pas chez les peuples anciens, puisqu'il constitue, par lui-même et sans aucune intervention extérieure, un acte religieux. En second lieu, ce caractère lui vient évidemment de ce qu'un commerce, tout autre que le commerce sexuel, s'est établi entre les époux ; si la conscience publique s'est représenté le mariage comme une source de moralité, à savoir comme un sacrement, c'est que les époux ont été conçus

comme formant entre eux une société morale, et non pas simplement physique, d'une exceptionnelle importance. Il ne faut donc pas se hâter de rejeter, comme dépourvues de toute utilité pour le sociologue, ces spéculations de la théologie ; elles constituent des faits sociaux très instructifs. Le tout est de savoir s'en servir.

Une autre particularité que présente le droit matrimonial de l'Église et qui doit attirer l'attention du sociologue, c'est l'énorme développement qu'y ont pris les prohibitions pour cause d'inceste. Il y eut un moment où le mariage fut interdit entre parents jusqu'au septième degré (p. 385) ; actuellement, l'interdiction s'étend encore jusqu'au quatrième degré (p. 387). La parenté par alliance fut assimilée à la parenté naturelle. Un homme ne pouvait épouser ni les parents de sa femme (et réciproquement), ni les alliés de cette dernière. Les enfants d'un second mariage ne pouvaient s'unir aux parents de l'époux décédé (p. 402), et les seules fiançailles étaient considérées comme donnant naissance à une parenté par alliance, suffisante pour empêcher le mariage (p. 414). La parenté toute spirituelle du parrain et de la marraine avait les mêmes conséquences (p. 420 et suiv.). L'auteur ne donne naturellement que des raisons théologiques pour justifier cette réglementation ; mais elle tient évidemment à des causes sociales. Si on la rapproche de l'extrême facilité avec laquelle, chez certains peuples de toute race et de tout culte, il se forme une parenté artificielle qui a, surtout au point de vue du mariage, les mêmes effets que la parenté naturelle, on en vient à conclure qu'il y a des conditions sociales déterminées sous l'influence desquelles la parenté rayonne bien au delà de ce qui passe généralement pour être sa sphère normale d'action. De plus, comme, dans le cas du christianisme, c'est manifestement un état d'esprit religieux qui a produit cette expansion, on peut voir dans ce fait une preuve de plus à l'appui de l'hypothèse que nous avons indiquée plus haut et d'après laquelle ce curieux phénomène serait placé sous la dépendance immédiate de causes religieuses.

Ed. MEYNIAL. — **Le Mariage après les invasions** (*Nouvelle Rev. hist. de droit franç. et étranger*, 1898, n° 2).

C'est la suite d'articles que nous avons analysés ici même (*Année sociol.*, I, 340 et suiv.). Après avoir décrit ce qu'était devenu le mariage à la fin de l'empire romain, l'auteur expose ce qu'il était

dans les législations et les mœurs germaniques. Il les étudie, non pas d'après les lois barbares qu'il juge trop brèves et trop insuffisantes sur ce point et que la rédaction romaine a, d'ailleurs, altérées, mais d'après la *Germanie* de Tacite et les renseignements épars dans les anciennes épopées.

Il croit pouvoir établir ainsi deux propositions qui lui paraissent contradictoires, quoique incontestables toutes les deux. Tout d'abord, il constate que la femme jouit dans le mariage d'une grande indépendance. Le pouvoir marital est très limité ; rien qui ressemble à la *manus* des Latins. En se mariant, elle continue à compter dans sa famille natale et revient y vivre en cas de veuvage. Ce qui montre bien la situation presque privilégiée qu'elle occupe, c'est que la parenté par les femmes jouit d'une véritable prépondérance morale et, parfois, juridique. D'un autre côté, malgré cette indépendance, la sévérité des mœurs conjugales est très grande ; l'adultère, presque inconnu, est durement puni, la polygamie très rare. Ce rigorisme paraît à l'auteur inconciliable avec les prérogatives dont jouit la femme. Car cette espèce de suprématie féminine semble impliquer une organisation matriarcale de la famille ; or le matriarcat « est un régime de promiscuité des femmes » (p. 191) ; il ne se rencontre qu'à une époque « où on n'a encore soumis les relations sexuelles à aucune espèce de réglementation », où l'on est encore « tout près de l'animalité ». Mais alors comment expliquer que, sous un régime qui favorise à ce point le relâchement sexuel, les mœurs conjugales aient pu acquérir un tel degré de pureté ? Il y aurait là une curieuse et insoluble antinomie. « Les Germains, conclut l'article, ont donc pratiqué certaines règles morales peu en rapport, au dire de la sociologie, avec la forme sociale à laquelle ils sont arrivés (p. 192). » Et c'est cet état contradictoire qui aurait servi de point de départ à l'évolution que l'auteur se propose de décrire dans des articles ultérieurs.

Mais la contradiction vient seulement de ce que M. M. a trop facilement accepté les conceptions, aujourd'hui surannées, si du moins on les prend à la lettre, de Bachofen et de Giraud-Teulon. La filiation utérine n'implique aucunement la confusion des relations sexuelles et la promiscuité. On la rencontre à un stade relativement avancé de l'évolution, au sein de familles qui présentent déjà une organisation très définie. Aussi, quand la filiation en ligne paternelle s'est établie, la fidélité conjugale qu'elle implique de la part de la femme n'a eu aucune peine à s'établir, et, d'un autre côté, les souvenirs laissés par le type familial précédent, conservant à la femme quelque chose de son ancien prestige, empêchèrent pendant quelque temps l'homme d'abuser à son profit de la prépondérance qu'il avait récemment acquise. De là vient, sans doute, le caractère idyllique, en apparence, de la société matrimoniale dans la Germanie primitive.

A. ZOCCO-ROSA. — **Sulle cerimonie nuziali dei Lusitani** (*Rivista Scientifica del Diritto*, août-sept. 1897).

S'appuyant sur un texte de Strabon (III, 4, 18), et sur un passage de E. de Hinojosa (*Historia general del Derecho Español*, § 15, p. 73 et suiv.), l'auteur signale quelques similitudes entre les usages nuptiaux des anciens Lusitaniens et ceux des Romains et des Grecs. On y trouve, en effet, un sacrifice solennel auquel assistait l'épouse, la tête recouverte d'un voile, tout comme à Rome. C'est, d'ailleurs, la ressemblance la plus frappante. L'usage du cortège qui conduit la fiancée à la maison du mari est trop général pour caractériser un type familial défini. On en peut dire autant des traces d'achat, qui, d'ailleurs, avaient presque complètement disparu à Rome; car la *coemptio*, qui avait pour objet l'acquisition de la *manus* et non des droits maritaux purs et simples, ne doit pas être confondue avec l'achat de la fiancée.

W. v. BULOW. — **Die Ehegesetze der Samoaner** (*Les lois du mariage à Samoa*). Globus, Bd. LXXIII, p. 185 et suiv.

Le lien conjugal est très lâche. Il se noue très facilement; il suffit que la jeune fille, avec ou sans le consentement de ses parents, ait pénétré dans la maison du jeune homme. Parfois, le mariage résulte d'une entente entre les deux familles. Il se dissout avec la même facilité. Le plus souvent, après la naissance du premier enfant, l'homme quitte la femme. Les enfants naturels ne sont pas une honte pour la fille-mère, mais pour le père qui refuse de reconnaître sa paternité.

MAJOR MC NAIR et T.-L. BARLOW. — **Customs and ceremonies observed at Betrothal and Wedding in the Pundjab** (*Coutumes et cérémonies observées aux fiançailles et au mariage dans le Pundjab*). Folk-lore, juin 1898.

L'observation se rapporte aux populations musulmanes des villages du Pundjab. Multitude de rites divers, de provenances probablement diverses. Tout le village prend part à la cérémonie. A remarquer la quantité d'intermédiaires qui y ont un rôle attitré et salarié : le barbier, le pottier, le chaussonnier, le compère, sans parler du prêtre. Curieux antagonisme entre les deux premiers personnages (p. 142). La mère du jeune homme ne doit pas assister au mariage.

DESMINIS. — **Die Eheschenkung nach roem. u. insbesondere nach bysantinischen Recht.**

DAMAS. — **Les origines du divorce en France**. Bordeaux, Gounouilhou, 1898, 167 p., in-8°.

GUNTLI. — **Das eheliche Güterrecht der Kantons St. Gallen, dargestellt nach den Statutarrechten.** Altstäten, 1897, p. 86, in-8°.

VI. — LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Par M. E. LEVY et DURKHEIM

GIORGIO BATTAGLIA. — **Studi sulle origini della feudalita** (*Recherches sur les origines de la féodalité*). Palerme, 1898.

Les uns font prédominer les éléments d'origine romaine; la plupart ceux d'origine germanique. Il faut admettre une combinaison des uns et des autres avec une importance plus grande accordée à ceux-ci; et surtout il faut tenir essentiellement compte de l'élaboration de ces deux éléments depuis l'invasion des barbares.

Aujourd'hui est abandonnée la théorie qui voit l'origine directe de la féodalité dans le partage de la Gaule entre les chefs, avec obligation de service guerrier.

Il ne faut pas non plus faire remonter les bénéfices de l'époque carolingienne aux concessions de terres faites par les empereurs romains aux soldats : c'était là une mesure exclusivement politique des empereurs; elle ne créait aucun lien personnel; elle donnait des droits perpétuels : en fait, on ne voit point ce régime de concessions se développer aussitôt après la conquête barbare.

On ne trouvera point davantage de cause immédiate et unique dans le capitulaire de Kiersy par lequel, d'une part, les grands officiers se seraient transformés en grands propriétaires et, d'autre part, les grands propriétaires en usurpateurs des fonctions publiques. Car il ne se comprend que comme s'appuyant sur un état de fait, résultat de traditions anciennes. Les comtes figurent dans les documents de l'époque comme administrateurs des biens royaux; en fait, leurs héritiers se considéraient comme ayant les mêmes droits à ces fonctions. De même que les rois regardaient leur royaume comme un bien patrimonial à partager entre leurs fils, de même les comtes se regardaient comme propriétaires de leurs fonctions et des biens qu'ils administraient.

Dans cette recherche des origines de la féodalité, il faut

estimer comme essentielle la prédominance, en droit germanique, des rapports de droit privé, la confusion entre ceux-ci et les droits publics ; cela à la différence du droit de l'empire romain où étaient bien distinctes les attributions de l'État. Or, cette confusion s'était trouvée disparaître peu à peu sous l'influence des traditions romaines et de l'Église. On semble voir dans cette étude, plus d'ailleurs que M. Battaglia ne le montre lui-même, la reconnaissance des droits individuels sortant, par la féodalité, de ce conflit entre les deux traditions. Ce qui les met tout d'abord en opposition, ce sont les guerres continuelles, particulièrement les luttes du VIIIe siècle contre les Arabes.

Dans la période mérovingienne tous les hommes libres sont, comme tels, obligés au service militaire. Et c'était une antique coutume que chaque homme libre devait supporter lui-même ses dépenses de guerre. Quand furent entreprises les guerres du VIIIe siècle, on chercha à se soustraire au service, devenu trop lourd par la fréquence des expéditions et surtout par la nécessité de combattre à cheval. Alors beaucoup cédèrent leurs terres non seulement pour se protéger contre des hommes plus puissants, mais aussi pour être garantis par eux et libérés du service militaire. Cela paraît une déformation de la solidarité d'armes qui existait chez les races germaniques, manifestée particulièrement dans le *comitatus*, où l'on avait moins le sentiment de l'indépendance personnelle que celui de la fraternité. Mais dans le *comitatus* nous trouvons seulement le lien personnel ; nous ne trouvons point encore le rapport réel ; celui-ci pénètre par le bénéfice avec le vasselage et l'immunité.

La confiscation des biens de l'Église, faite dans un but guerrier par Charles Martel et ses fils, est ici un élément essentiel : or, elle se rattache à la transformation même de l'armée. Les rois carolingiens, menacés par les invasions ennemies, surtout par celles des Arabes, confisquent, à titre provisoire, les biens de l'Église et des monastères au profit des guerriers ; et l'Église y consent, à cause du caractère en partie religieux de ces guerres, à cause aussi de la nature provisoire de ces concessions : dans le capitulaire de Lestinnes est reconnu le droit de l'Église. Or, les règles juridiques de ces concessions à titre précaire servent de type et s'étendent aux autres bénéfices, soit royaux, soit privés.

Par là, au lien social, avec le rapport de liberté et de dépen-

dance, se substituait peu à peu le lien contractuel : la monarchie cédait les fonctions publiques grâce au système de l'immunité, puis aussi les droits guerriers. Impôts, juridiction, services publics, devinrent matière de droit privé, et la monarchie, pour arrêter les conséquences, désastreuses pour elle, de ce système, veut le tourner à son profit en lui donnant valeur légale ; la recommandation, par le serment de fidélité et la reconnaissance royale, devient institution politique. Charlemagne complète la réforme en adaptant cette fois l'organisation militaire à ce nouveau système économique de liberté personnelle et de dépendance réelle. L'individualisme germanique et l'idée chrétienne, par le système de l'immunité, contribuent ainsi au développement du fief.

Les seigneurs, dès lors responsables du service militaire, avaient intérêt à s'assurer la fidélité d'hommes habiles au métier des armes ; lesquels à leur tour auraient besoin de ressources pour faire la guerre : d'où, le lien intime entre le vasselage, le bénéfice et l'organisation militaire. La fidélité était une conséquence, non de la concession de bénéfice, mais de la recommandation : lien réel par la terre, mais lien personnel par l'idée guerrière. On ignore et la pleine souveraineté de l'État sur l'individu et la pleine souveraineté de l'individu sur la chose. J'ajoute que le besoin de se défendre fera sortir de là, par la fiction du contrat, la souveraineté de l'État sur les biens, la liberté et la propriété chez l'individu ; il suffisait pour cela que les nécessités guerrières, qui avaient donné naissance à la féodalité, disparussent et que restât cependant l'état de fait qu'elles avaient créé. Cela n'est point du tout romain : à Rome, on a connu des contrats, des délits ; on n'y eut jamais l'idée soit du rapport contractuel, soit, plus généralement, de la responsabilité, de la personnalité.

E. L.

GARELLI (Alex.). — **La proprieta sociale** (*La propriété sociale*). Milan, Hoepli, 1898, p. xii-933, in-8°.

Il y a une propriété sociale originaire; il y a une propriété sociale dérivée. Celle-là est propriété sociale, soit par sa propre nature, soit simplement parce qu'elle n'appartient à aucun particulier; son caractère social est ou essentiel ou accidentel. La propriété sociale originaire par essence consiste soit en des choses communes par leur destination, soit en des mono-

poles, soit en des produits. D'ailleurs, la société peut faire de ces biens des concessions, mais sous réserve du droit des générations à venir. Les rapports entre cette propriété et les droits et obligations des individus, tel est l'objet de cette étude. Il y a, suivant l'auteur, des choses en la possession des individus auxquelles l'État a droit, non comme créancier, encore moins comme souverain pouvant exiger de ses sujets des sacrifices, mais directement comme propriétaire. M. G. applique cette conception notamment à la théorie de la peine et à la théorie de l'impôt. Ce droit de l'État est le premier qu'il ait par rapport à nous; c'est celui qu'il doit exercer en premier lieu; d'où, en cas de troubles sociaux, l'application la plus grande possible des peines pécuniaires proportionnelles et progressives; d'où un système analogue en matière de contributions.

A côté de cette propriété originaire, il y a une propriété dérivée à laquelle l'État n'a droit que dans la mesure des services rendus. Mais ces services ne sont en rapport exact ni avec notre avoir ni avec notre revenu ; l'impôt doit être payé ici en proportion de la valeur qu'ont, pour chacun de nous, les produits que fournit à chacun la société.

Maintenant comment apprécier d'une part l'étendue de la propriété originaire et, d'autre part, la valeur que représentent pour chacun de nous les services d'État ?

L'auteur reconnaît qu'une appréciation très approximative est seule possible : elle dépend, en définitive, avant tout de la « conscience sociale ». C'est pour nous un des mérites de cette étude que d'éveiller sur ces points cette conscience sociale.

Mais il nous paraît qu'avant qu'elle se soit pleinement éveillée, il importe de s'en tenir à l'idée du service rendu par la société ou du trouble qui lui est causé, pour les rapports sociaux si complexes : on arrive ainsi, pour l'impôt par exemple, à le rendre proportionnel aux jouissances que la société nous fournit, proportionnel, par conséquent, aux dépenses que son organisation nous permet de faire ; c'est, au fond, à cela que se ramènent, à côté des impôts sur la consommation, les prétendus impôts sur le revenu basés sur les signes extérieurs de la fortune. Si, d'ailleurs, l'impôt supprimait lui-même le service, il devrait alors disparaître.

Pour les rapports entre individus au contraire, pour ce que l'on appelle les droits individuels, droits anciens dont la forme actuelle fait partie de notre conscience, il faut tenir

compte, et l'auteur y insiste justement, de cet élément représentatif qu'est la bonne foi, la croyance, et qui crée les droits acquis.

E. L.

SIMCOX (E.-J.). — **Primitive civilizations or outliness of the history of ownership in archaic communities** (*Civilisations primitives ou esquisse de l'histoire de la propriété dans les anciennes sociétés*). Londres, Swan Sonnenschein a. Co., 1897, 2 vol. in-8°, p. x-576 et 554.

Comme l'indique le sous-titre, c'est le droit de propriété que l'auteur se propose plus spécialement d'étudier. Seulement, comme, selon lui, l'organisation de la propriété porte toujours l'empreinte des autres institutions sociales, il est amené à nous décrire, dans son ensemble, la civilisation des différents peuples qu'il passe en revue.

Ces peuples ne sont pas ceux qu'on est convenu d'appeler primitifs. Pour des raisons théoriques, exposées dans l'*Introduction* (p. 3 et suiv.), M. S. limite son observation aux sociétés qui peuvent être regardées comme les plus anciens foyers de civilisation qui soient connus : c'est à savoir l'Égypte, l'empire de Babylone et la Chine. Si, d'ailleurs, il rapproche ces trois civilisations, ce n'est pas seulement à cause de leur commune antiquité. Mais il estime de plus qu'il y a entre elles un rapport de parenté. Il y aurait une connexion ethnologique entre les ancêtres des Égyptiens et les premiers habitants de la Babylonie d'une part, et entre ces derniers et les Chinois de l'autre (p. 14 et suiv.). En tout cas, ces trois sociétés présentent de grandes ressemblances. Elles se caractérisent toutes trois par ce fait que la civilisation y a un caractère essentiellement domestique ; ce qui concerne la vie de famille tenait la première place dans les préoccupations des particuliers et des gouvernements. Par là, elles s'opposent aux civilisations politiques, où c'est, au contraire, la vie publique qui a le plus d'importance et qui dateraient seulement des cités grecques et romaines.

Cependant, en dehors de ces trois grands empires, M. S. étudie un groupe d'autres sociétés qu'il considère comme ramifiées aux précédentes : ce sont celles qui ont apporté la civilisation sur les deux bords de la Méditerranée (populations préhistoriques de la Grèce, de l'Italie, de l'Espagne, du sud de la Gaule d'une part, et de l'autre, Carthage, l'ancienne Arabie, etc.). Il croit pouvoir y rattacher les peuples préhistoriques du Malabar (t. I, p. 383-576).

Un livre qui touche à tant de choses ne peut pas se résumer et peut difficilement présenter de suffisantes garanties de compétence. Ce n'est pas que l'auteur n'ait une lecture considérable ; mais il ne peut pas faire par lui-même la critique de matériaux aussi divers. Ce qui précède montre de plus qu'il a un goût un peu trop prononcé

pour les thèses qui sont en dehors de toute démonstration. Cependant, comme il y a des faits rapprochés, la lecture de son ouvrage peut être suggestive et c'est le but qu'il paraît s'être surtout proposé.

BEAUDOUIN (E.). — **Les grands domaines de l'empire romain** (*Nouvelle Rev. hist. d. droit fr. et étranger*), 1897, n°s 5, 6 et 1898, n°s 1, 2.

Nous mentionnons seulement cette série d'articles, nous proposant d'en faire l'analyse quand elle sera terminée. Il est d'ailleurs probable que d'ici là elle sera publiée en volume.

OPPENHEIMER (FRANZ). — **Die Entstehung des Grossgrundeigenthums** (*La formation de la grande propriété foncière*). Zeitsch. f. Socialwissenschaft, 1898, 2e fasc., p. 114-126.

Chapitre détaché d'un livre qui est annoncé sur la grande propriété froncière et la question sociale. — S'attache à montrer que la constitution de classes sociales a été la cause et non le résultat de l'inégalité économique. Article intéressant, quoique les données historiques en soient bien insuffisantes.

SCHMIDT. — **Die Anfaenge d. Bonorum possessio.** Z. d. Savigny. Stiftung, XVII. Romanist, Abt.

BELLEROD. — **Beitraege zur Schlesiens Rechtsgesch.** 2 Heft. (*Urkunden ub. d. Besitz. u. Rechtsverhaeltnisse*). Breslau, Trewendt, p. IV 69-176. Gr. in-8°.

ASHLEY. — **Meitzen's Siedlung und Agrarwesen** (*Political Science Quarterly*), XIII, 1.

VII. — LE DROIT PÉNAL

Par MM. FAUCONNET et DURKHEIM

GESMARO DE STEFANO. — **Il diritto Penale nell'Hamasen (Eritrea) ed il Fethà Neghest** (*Le droit pénal dans l'Hamasen et le code Fethà Neghest*). Florence, R. Bemporade Figlio, 1897, 112 p., in-8°.

La loi pénale de l'Abyssinie n'est pas écrite : le présent livre en est une sorte de codification. L'auteur, attaché au tribunal militaire d'Asmara, a recueilli de la bouche même

des indigènes les principales traditions qui règlent la matière. Toutefois ses observations ont porté seulement sur le territoire de l'Hamasen, qui constitue la partie centrale de l'Erythrée; or, en Abyssinie, les mœurs varient très sensiblement d'une région à l'autre. Cependant, outre la coutume propre à l'Hamasen, M. de Stefano nous rapporte les dispositions pénales d'un autre code, qui est en usage en Abyssinie, c'est le Fethà Neghest (jugement du roi). Ce code est écrit, à la main bien entendu; on n'en trouve que quelques exemplaires dans les églises les plus importantes et dans les couvents. Les juges n'y recourent que dans les cas graves, quand des chefs influents sont en cause; on l'invoque alors parce que, comme il est écrit, le jugement rendu a un air plus impersonnel et le Negus peut plus facilement en décliner la responsabilité.

L'ordre dans lequel sont rangées les matières nuit malheureusement à l'impression qu'elles devraient produire. L'auteur a pris, en effet, pour plan le plan même du code italien. Prenant un à un les articles dont est fait ce dernier, il recherche ce qui y correspond en Abyssinie. Ce qu'a de plus personnel le droit abyssin risque de disparaître un peu grâce à cette disposition trop méthodique et trop moderne, et il y a lieu de craindre que des particularités originales n'aient été omises. Cependant, les faits ainsi réunis permettent d'apercevoir les principes généraux sur lesquels repose ce système répressif.

Les peines principales sont la mort, les verges, la relégation sur les sommets de montagnes inaccessibles, le talion, la composition pécuniaire, l'amende, la confiscation des biens. La prison est peu pratiquée; elle ne dépasse pas deux ans. L'absence de tout grand édifice suffit à expliquer qu'on n'y puisse pas recourir davantage. La prison n'apparaît que quand l'architecture collective a atteint un certain degré de développement.

L'instruction et les débats sont d'une extrême simplicité. Toute la procédure est orale, rien n'est écrit; par suite, les formalités sont très réduites (p. 22). De plus, les circonstances secondaires de l'acte n'entrent presque pas en considération dans le prononcé de la peine. La simple faute est assimilée à l'intention coupable (p. 18 et 57). On conçoit que, dans ces conditions, l'enquête et la discussion ne soient pas longues. La brièveté de l'instruction rend presque inutile ou de peu de durée l'arrestation préventive; nouvelle raison pour que les prisons soient peu développées. — Quant à l'absence de pro-

cédure écrite, elle a eu pour effet de rendre la mémoire plus tenace pour tout ce qui concerne les crimes. Ils ne sont jamais oubliés. Par suite, la prescription est inconnue; le coupable peut être poursuivi à quelque moment que ce soit et la peine reste la même. Le fait est instructif pour qui voudrait rechercher les origines de la prescription.

Pour ce qui est des crimes, ils se classent en deux catégories, identiques à celles que distinguait le droit romain. Il y a ceux qui sont considérés comme ayant un caractère public (*crimina publica*) ; les peines qui y sont attachées sont exécutées par les autorités publiques et, seuls, les organes compétents de l'État peuvent en faire remise. Elles sont, d'ailleurs, le plus souvent laissées à l'arbitraire du juge ; comme le gouvernement est despotique, la tradition ne le lie pas. Les autres crimes sont ceux qui sont dirigés contre les particuliers (homicide, vol, etc.), ils ne sont poursuivis que sur la demande des intéressés, qui peuvent renoncer à la peine ou en faire l'objet d'un compromis. Le principe de ces peines est le talion, tempéré par la possibilité de la composition pécuniaire. Mais celle-ci n'est imposée en aucun cas. Le juge, surtout dans les cas d'homicide, se contente de prier les parents du mort de faire grâce. La composition est, dans ce cas, de 120 thalers (le thaler a une valeur qui varie entre 2 fr. 50 et 3 fr. 50). — Ce qui constitue, à nos yeux, la forme éminente de la criminalité n'a donc pas encore acquis ce caractère pour les Abyssiniens, puisque la répression reste entre les mains des particuliers (voy. p. 56 et suiv.).

A propos des crimes et délits domestiques, l'auteur nous renseigne sur l'organisation de la famille (p. 16 et 51). Il y a trois sortes de mariage : le premier se célèbre à l'église et se nomme *calchidan ;* le second, qui porte le même nom , est le premier moins la bénédiction religieuse ; enfin, il y a le *dumoz*, ou mariage à temps. Les partis s'unissent, dans ce dernier cas, pour une période déterminée après laquelle chacun reprend ou peut reprendre sa liberté. La majorité des Abyssiniens vivent sous ce régime. D'ailleurs, même quand le mariage se contracte *sine die*, le divorce est extrêmement facile. Aussi le lien entre le père et ses enfants est-il très faible. A peine adolescents, les fils s'émancipent et, une fois adultes, ils oublient parfois complètement leurs pères (p. 16). De même, aucune autorité maritale. Il en résulte une certaine égalité des deux sexes; l'adultère du mari est assimilé à celui de la femme (p. 53).

Il est difficile de ne pas sentir dans ces mœurs domestiques des traces de la famille utérine ; car cette égalité relative et prématurée des sexes ainsi que cette faiblesse du pouvoir paternel en sont l'accompagnement ordinaire. A noter également l'extrême indulgence de la moralité sexuelle ; la prostitution n'y est l'objet d'aucune flétrissure (p. 49) et le rapport sexuel est considéré comme un acte sans grande importance.

Tout ce qui précède est exclusivement emprunté au droit coutumier de l'Hamasen. Nous ne parlerons pas du Fethà Neghest qui , étant l'œuvre d'une réflexion relativement savante, a pour nous un moindre intérêt. Nous avons vu, d'ailleurs, qu'il est rarement appliqué.

E. D.

A. LOEWENSTIMM. — **Aberglaube und Strafrecht. Ein Beitrag zur Erforschung des Einflusses der Volksanschauungen auf die Verübung von Verbrechen** (*Superstition et droit pénal. Contribution à l'étude de l'influence des conceptions populaires sur la perpétration des crimes*). Traduit du russe et précédé d'une préface du Prof. Kohler, in-8° de 232 pages, 1897. Berlin, Räde.

L'influence considérable des superstitions populaires sur la perpétration des crimes est méconnue. Les récents manuels de droit pénal l'ignorent; parmi les codes européens, le Code russe en vigueur est à peu près le seul qui en tienne compte. Encore n'aperçoit-il la superstition à la source des crimes que dans quelques cas particulièrement fréquents : meurtres d'enfants difformes, ouverture de tombes, magie, possession. Or la superstition, dans une foule d'autres cas, est soit un motif du crime, soit un moyen de l'accomplir ; on peut abuser de la crédulité de la victime, ou la désigner aux colères de la foule, en l'accusant d'un crime imaginaire, etc. L'ignorance du législateur et du juge les empêche de comprendre l'état d'esprit des criminels; la culpabilité des accusés est souvent appréciée relativement à des motifs imaginaires que le juge leur prête, et non relativement aux motifs véritables, qui sont des croyances mal connues. Partout la superstition est encore une source de crimes : assurément, dans les provinces reculées de la Russie, la superstition est plus vivace qu'ailleurs ; mais on peut signaler encore récemment des ouvertures de tombes près de Berlin, des meurtres de sorciers à

Londres et à Moscou. Il faut faire connaître aux juges et aux administrateurs les superstitions populaires; instituer des enquêtes; organiser la lutte méthodique de l'école contre les croyances dangereuses; et surtout déterminer législativement dans quelle mesure et de quelle manière le juge doit tenir compte de l'origine superstitieuse du crime dans l'application de la peine. D'une part, il est impossible de laisser impunis des crimes souvent horribles, et d'autre part il est injuste de punir des hommes qui ont agi de bonne foi, sous l'impulsion d'idées et de sentiments que leur impose leur milieu.

Ces idées sont indiquées par M. L. dans l'introduction et la conclusion. La plus grande partie de l'ouvrage est un recueil de faits, destinés à montrer sous combien de formes les superstitions populaires se manifestent dans l'accomplissement des crimes. Quelques-uns de ces faits sont des phénomènes de survivance bien connus de tous les ethnographes; mais la plupart, empruntés aux périodiques judiciaires russes et allemands, sont vraisemblablement moins connus, et intéressent les sociologues à plus d'un titre. Bien des faits montrent, par exemple, combien les notions de puissance favorable et de puissance dangereuse se confondent facilement dans l'esprit du peuple : les sorciers respectés deviennent des criminels; les cadavres peuvent être dangereux ou utiles, etc...

Il est malheureux que l'ouvrage n'ait ni table ni index. Dans l'impossibilité de résumer un pareil livre, j'indiquerai quelques rubriques sous lesquelles on pourrait ranger les faits cités : sacrifices humains (en particulier pour combattre une épidémie, pour assurer la solidité d'une construction); « *Umpflügen* » (en russe *Opachinawije*, coutume slave qui consiste à tracer, autour d'un village où sévit une épidémie, un sillon, à l'aide d'une charrue traînée la nuit par les femmes (cette cérémonie est généralement accompagnée de meurtres ou de violences); meurtre des nouveau-nés difformes; crimes de toutes sortes ayant pour origine la croyance à la magie, à la sorcellerie, à la possession (tromperies, vengeances, fausses accusations, etc...); accusation et exécution de prétendus coupables (convaincus de crimes par les procédés les plus étranges); ouverture de tombes (les corps des suicidés deviennent des vampires dangereux : les parties d'un cadavre sont des talismans); vols et autres crimes ayant pour but l'acquisition d'un talisman; faux serments (auxquels certaines cérémonies donnent une valeur définitive); trom-

peries et fraudes (où sont exploitées notamment les idées populaires sur la médecine); soulèvements populaires en temps d'épidémie, etc...

M. L., préoccupé par le problème pratique, ne voit dans les superstitions que des conceptions absurdes; il n'en recherche pas assez l'origine ni le sens. — M. Kohler, dans sa préface, lui reproche aussi de qualifier toujours sévèrement les croyances qu'il étudie : ces idées, propres aujourd'hui aux esprits les plus grossiers, ont été autrefois celles de l'humanité tout entière. Si elles sont la source de crimes, elles constituent aussi le fond anthropologique sur lequel fleurit toute poésie et toute religion. — M. Kohler critique d'autre part l'opinion de l'auteur, qui accuse le catholicisme de développer la superstition plutôt que de la combattre.

P. F.

EPSTEIN. **Der Landesverrat in historischer, dogmatischer und rechtsvergleichender Darstellung** (*La trahison envers la patrie. Étude historique, dogmatique et de droit comparé*), in-8° de 125 p., 1898. Breslau, Schletter (Strafrechtl. Abhandl. herausg, v. H. Bennecke, heft 12).

L'étude du crime de trahison et des peines destinées à le réprimer est une des voies par lesquelles nous pouvons atteindre la notion de l'État, pour en déterminer le contenu, chez les différents peuples, aux diverses époques et aujourd'hui. Selon que l'État est ou n'est pas une personne morale, nettement distincte de la somme des individus, selon la nature des liens qui y attachent les individus, selon les conditions dans lesquelles est exercée la souveraineté, selon que l'idée de patrie est plus ou moins nettement distinguée de l'idée d'État, le crime de trahison change de caractère et les peines qu'il entraîne, de gravité et de nature. Ainsi il est intéressant de noter, dans les législations contemporaines, la tendance à adoucir les peines qu'entraînent les délits politiques, l'inégalité des sanctions que réclame la conscience sociale pour les délits politiques proprement dits et pour les crimes contre la patrie; la nature différente de la réprobation que soulèvent ces deux groupes de crimes d'une part et les crimes de droit commun d'autre part, etc...

L'étude de M. E. touche, on le voit, à des questions importantes. Elle est malheureusement composée d'un point de vue

purement juridique. La partie dogmatique est un commentaire exégétique du Code pénal de l'Empire allemand ; les parties historiques (revue des législations qui ont contribué à former la législation allemande) et de droit comparé (analyse sommaire des autres législations connues) indiquent des faits intéressants, mais non systématisés. M. E. s'intéresse surtout aux progrès de la technique législative.

L'auteur est préoccupé de construire, d'après les textes du Code allemand, le concept de trahison contre la patrie (*Landesverrat*), par opposition au concept de haute trahison (*Hochverrat*), et au concept de trahison d'État (*Staatsverrat*) qui comprend les deux premiers : dans tous les pays, les codes, même les plus récents, se contentent d'édicter des dispositions relatives à des espèces particulières. Après une critique des théories de Feuerbach et de Liszt, M. E. arrive à ces définitions : Le crime d'État est celui qui attaque directement l'État en tant que tel, par opposition aux crimes de droit commun qui n'attentent qu'indirectement à l'autorité de l'État ; la haute trahison, *Hochverrat,* est une attaque violente et avouée, le *Landesverrat* une attaque secrète après entente avec l'ennemi étranger. Ce ne sont donc pas les buts poursuivis, mais les moyens employés qui distingueraient ces deux espèces de crimes.

On trouvera, dans la première et la troisième parties, un tableau des législations actuelles d'Europe (p. 103-105) et d'Amérique (119-125), l'étude des textes relatifs au crime de lèse-majesté à Rome (9-18) qui finit par englober tous les délits politiques ; une critique de la thèse qui veut que les Germains aient frappé de peines publiques, non pécuniaires, les crimes contre l'État. Chez un grand nombre de peuples (Chine, Japon, anciens Perses et Macédoniens...) les parents, même éloignés, du coupable sont punis en même temps que lui ; les autres changent souvent de nom ; — la confiscation des biens du traître est habituelle ; — dans les sociétés où le chef suprême a concentré entre ses mains toute l'autorité, les crimes de trahison sont des crimes envers sa personne, et l'atrocité des peines vient de la puissance de celui qui se venge ; — dans le système féodal, la trahison est une violation du contrat de fidélité (*Treubruch*) et la peine est généralement une composition pécuniaire ; dans les vieux droits germains, et dans d'autres, la trahison, et notamment la fuite sur le champ de bataille, est un crime

contre les compagnons d'armes, dont ils tirent une vengeance privée.

P. F.

Louis KAHN. — **Etude sur le délit et la peine en droit canon**, in-8° de 172 pages, 1898. Paris et Nancy. Berger-Levrault.

M. K. étudie, dans les quatre parties de son livre : 1° le fondement du droit de punir de l'Église, selon les canonistes ; 2° le délit (distinction du délit et du péché, du for externe et du for interne, de la peine proprement dite et de la pénitence volontairement acceptée ; éléments juridique, moral et matériel du délit) ; 3° la peine (caractère vindicatif de la peine, même quand elle semble avoir pour but l'amendement du coupable ; peines indéterminées et sentences provisionnelles ; peines spéciales au droit canon, la pénitence, la prison) ; 4° la procédure (détermination arbitraire de la peine par le juge qui apprécie les circonstances du délit).

Il est clair que le droit canon a fourni des éléments importants au droit pénal moderne. M. Saleilles[1] le considère comme ayant introduit une conception nouvelle de la responsabilité et de la peine. Longtemps confondu avec la théologie, il a subi l'influence des théories sur la grâce et le libre arbitre ; l'usage de l'examen de conscience, de la confession, ont développé l'habitude des recherches psychologiques, la culpabilité a été appréciée subjectivement, et non plus seulement d'après la matérialité du délit, comme dans les droits barbares. La peine a changé comme le délit ; à côté de la peine vindicative est apparue la peine médicinale ; c'est la faute subjective qu'il a fallu expier. Or le juge seul peut déterminer la nature et la durée des peines propres à cette expiation ; aussi prononce-t-il des sentences provisionnelles et inflige-t-il des peines indéterminées, en tenant compte de toutes les circonstances du délit, sans être lié par les textes légaux. Enfin la pénalité a pris un nouveau caractère ; la pénitence et la prison, inconnues des droits laïques, sont des peines *morales*, en quelque sorte ; le coupable est mis seul en face de sa faute et invité au repentir. Le droit pénal canonique a

(1) *L'individualisation de la peine*, p. 35 sqq.

donc subi l'influence des idées chrétiennes et il a, à son tour, agi sur le droit moderne.

Mais il faut savoir gré à M. K. d'avoir insisté sur les analogies que présentent le droit canonique et les droits barbares, et réfuté la thèse qui voit dans le droit canonique l'expression juridique de la morale chrétienne. Il a montré que la peine canonique restait une *vengeance*, et que la pénitence elle-même avait pour but essentiel, non la régénération du coupable, mais la satisfaction de la colère divine. L'incrimination judiciaire et non légale, les peines arbitraires et indéterminées se retrouvent dans les anciennes législations criminelles : elles n'ont pas, en droit canon, la signification et le rôle que veulent leur donner les criminalistes contemporains. Dans le droit canon comme dans le droit des peuples les moins civilisés, la peine ne frappe pas seulement le coupable moralement responsable, souvent aussi elle atteint l'homme qui a, involontairement et sans le savoir, transgressé les lois de l'Église, ou même les parents et les enfants d'un criminel ; les peines contre les cadavres, contre les animaux et contre les choses inanimées sont admises par le droit canonique.

Il y a donc, pour la science du droit pénal comparé, bien des enseignements à tirer de l'étude approfondie du droit pénal canonique. Cette étude pourrait permettre de rechercher dans quelle mesure les conceptions de la destinée humaine, comme le christianisme, agissent sur les institutions et les mœurs juridiques, et dans quelle mesure elles réussissent seulement à changer l'interprétation que les hommes se donnent à eux-mêmes des pratiques qui s'imposent à eux, incapables qu'ils sont de découvrir leur origine véritable. Ainsi les canonistes voient dans les peines portées contre des animaux, des cadavres, des moyens d'intimidation ou de purification.

M. K. s'est malheureusement borné à étudier le droit canonique dans les écrits théoriques des canonistes. Il accepte leurs interprétations au lieu d'appliquer la méthode du droit comparé et de découvrir les institutions juridiques elles-mêmes sous les théories qui les recouvrent. On peut lui reprocher en outre de s'attacher surtout, plutôt en juriste qu'en historien, au droit canonique parfaitement systématisé des trois derniers siècles ; il semble prêter trop d'importance aux théories des canonistes contemporains.

P. F.

R. SALEILLES. — **L'Individualisation de la peine.** Étude de criminalité sociale. — Précédé d'une préface de M. G. Tarde. in-8° de 281 pages, 1898. Paris, Alcan (*Bibliothèque générale des Sciences sociales*, 1er vol.).

Le problème de l'individualisation de la peine est le problème fondamental du droit pénal. Voici comment il se pose aujourd'hui : dans le système classique, défendu par l'école rationaliste (Rousseau, Beccaria, Bentham, Feuerbach) et consacré par la Révolution française, le crime est conçu comme une atteinte à l'ordre juridique établi et la peine comme la sanction de cette violation du droit. La peine est une sorte de compensation, par la souffrance individuelle, du mal qui a été commis (*Vergeltungsstrafe*). Pour déterminer quelle devra être la nature et la durée de la peine, le criminaliste prend donc seulement en considération le côté objectif du crime, sa matérialité ; la personne du criminel ne compte pas ; le crime est une entité juridique ; à chaque crime correspond une peine qui s'applique mécaniquement à une individualité abstraite. Ce système repose sur la conception dite spiritualiste de la responsabilité. La responsabilité est fondée sur le libre arbitre et le libre arbitre est le pouvoir absolu de choisir entre deux partis. La liberté et la responsabilité sont identiques pour tout homme, quand il s'agit d'un même fait. La responsabilité est donc proportionnelle seulement à la gravité de l'acte ; la peine doit l'être aussi.

L'application d'un pareil système aboutit souvent à la libération du criminel incorrigible, qui devient récidiviste, et à la perversion définitive du délinquant d'occasion : on s'en est vite aperçu. En outre, c'est un système de théoriciens : il n'a jamais été littéralement appliqué par le jury, représentant de la justice populaire. Le jury ne peut pas rester indifférent aux circonstances du crime, aux antécédents, aux mœurs de l'accusé. Le besoin s'est donc fait sentir, dès le début du siècle, d'individualiser la peine. Comment doit se faire cette individualisation ? Différentes théories pénales ont essayé de résoudre ce problème.

Ce fut d'abord l'école « néo-classique » qui essaya d'adapter aux nécessités pratiques le système trop simpliste du Code et de fonder l'individualisation de la peine sur le degré de responsabilité du coupable. « Puisque la responsa-

bilité était fondée sur l'idée de liberté, la justice exigeait que la peine fût proportionnée au degré de liberté. » Les lois sur les circonstances atténuantes, le système de la responsabilité partielle ou atténuée sont inspirés par cette théorie. — Mais cette thèse « se heurte à une impossibilité pratique et conduit à des conséquences inacceptables ». Car il est pratiquement impossible de déterminer le degré de liberté ; et, cela fût-il possible, on serait conduit à punir gravement les plus honnêtes gens, qui *auraient pu* résister et ne pas commettre de crime, et à acquitter les criminels les plus dangereux, les impulsifs, les pervertis auxquels l'habitude du mal a fait perdre toute force de résistance. — D'autre part, en fait, ce n'est pas selon le degré de liberté que le jury et l'opinion individualisent la peine ; « ce dont on s'occupe, c'est de la perversité plus ou moins grande des motifs, des circonstances qui ont amené le crime, des antécédents de l'accusé, de son milieu, de son éducation et enfin de sa moralité générale ». Autrement dit, c'est la sympathie ou l'antipathie du jury pour le coupable qui détermine la manière dont la peine est individualisée.

L'école italienne s'est posée en adversaire résolu du système juridique classique ; elle a préconisé des procédés d'individualisation tout différents de ceux qu'a adoptés l'école néo-classique. « Il n'y a pas de faits punissables, il n'y a que des individus à mettre hors d'état de nuire, et le crime sert à les faire reconnaître... C'est donc en proportion de sa puissance de nuire et, par suite, de la crainte qu'il inspire, de ce que les Italiens appellent la *Temibilità* de l'agent, que les mesures à prendre doivent être envisagées, de telle sorte qu'elles visent à la réforme là où l'amendement reste possible, ou sinon à l'élimination. » Outre les deux catégories des incorrigibles et des amendables, il faudrait, pour faire une individualisation exacte, admettre deux autres catégories : celle des criminels de suspicion, ayant fait preuve de criminalité sans commettre de crime, et celle des criminels fictifs, sans criminalité, pour lesquels le crime n'a été qu'un accident anormal. Les principes de l'école ont donc pour conséquences nécessaires, d'une part l'organisation d'un régime de suspects, d'autre part l'impunité des délinquants sans criminalité; conséquences inacceptables après la faillite de la théorie lombrosienne du type criminel, et en l'absence de tout criterium

permettant de distinguer rigoureusement les vrais et les faux criminels.

Mais le grand reproche que M. S. adresse à l'école italienne, c'est surtout de retirer à la peine le caractère de protestation de la conscience sociale contre le crime. Il lui paraît impossible que le sociologue ne tienne pas compte du sentiment populaire, juste ou non, qui veut qu'une réprobation atteigne le crime.

Ce que voudrait tenter M. S., en s'inspirant des doctrines de Liszt, de Stoos et aussi de Carnevale et d'Alimena, doctrines intermédiaires entre les théories italiennes et la théorie classique, fragmentaires encore et empiriques, c'est une conciliation entre le principe du système classique et les conséquences du système italien; car, dit M. S., « ce qu'il y a de bon dans l'un des systèmes, c'est son principe, et ce qu'il y a de mauvais, ce sont les conséquences qu'on en tire (à savoir, la prétention de tout ramener à la mesure du degré de liberté), tandis qu'à l'inverse, dans l'autre système, bien des conséquences sont de nature à nous séduire et s'imposent presque, mais c'est son principe qui nous effraie (le rejet de l'idée de responsabilité) ». Conserver l'idée de responsabilité comme fondement de la peine, et par suite laisser à la peine son caractère de sanction; et d'autre part adapter la peine aux nécessités de la défense sociale, c'est-à-dire tenir compte surtout de la nature du criminel et très peu de son crime, telle est l'apparente contradiction que M. S. essaie de résoudre, et il trouve les éléments de sa solution dans une analyse de la conception populaire de la responsabilité.

Dans cette conception, comme dans toutes nos idées traditionnelles, nous trouvons « bien des éléments complexes; une part de formation atavistique inconsciente, qui est le produit d'une psychologie sociale accumulée depuis des siècles et dont nous ne nous rendons plus compte, et une part de logique actuelle, un peu fruste et sommaire, qui sert de justification nécessaire à cet instinct préexistant de l'idée de responsabilité... L'élément de formation sociale et psychologique de l'idée de responsabilité (notamment le sentiment de similitude sociale, et la notion d'identité personnelle, éléments analysés par M. Tarde), en est la source vraie,... dont nous ne nous rendons plus compte... L'élément de forme logique, au contraire, constitue l'idée que le peuple s'en fait; c'en est la conception simpliste et tout idéale, la seule que les masses

connaissent ». « Objectivement, toutes les causes de formation historique et sociale de l'idée de responsabilité en sont les seuls éléments réels : c'est de là qu'elle vient. Mais subjectivement,... ce sont là comme de simples non-valeurs... C'est comme une conception subjective que l'idée de responsabilité agit en nous et qu'elle est une force motrice dans nos consciences. C'est donc comme une réalité subjective, comme une image et une représentation de notre pensée, que nous devons la considérer au point de vue pénal. » Or, pour la conscience populaire, l'idée de responsabilité repose sur les idées de causalité, de liberté et de personnalité. Au crime qui l'indigne, elle assigne pour cause la criminalité latente, les mauvais instincts de l'individu criminel; et elle considère l'individu comme l'artisan de son individualité, comme la cause première et libre de sa criminalité. L'idée de liberté et de responsabilité est donc pour le peuple le fondement de l'idée de sanction : voilà ce que le droit pénal ne doit pas ignorer et ce dont il doit toujours tenir compte. Car les sociétés vivent avant tout d'idéal et de justice, et l'idée de responsabilité est liée à cette conception de la justice qu'elles se sont faites.

La conscience collective réclame donc une sanction pénale contre le criminel responsable, et elle juge responsable et libre tout homme qui semble normal au point de vue physiologique. Mais la mesure suivant laquelle cette sanction est appliquée à un individu déterminé dépend d'un autre facteur. Ce n'est pas le degré de liberté que l'acte implique, c'est le degré d'intérêt ou de répulsion, inspiré par l'agent, qui fait varier l'intensité de la peine. La loi naturelle de la responsabilité « reprend ainsi le dessus et comme inconsciemment sur la loi d'idéalisation logique qui la justifie ».

Cette analyse de la conception populaire de la responsabilité est la partie centrale du livre de M. S. C'est sur les données de cette analyse que repose toute sa théorie. — Il montre d'abord, par une discussion philosophique, qu'on peut accepter cette donnée traditionnelle de la conscience populaire; qu'on *peut croire* à la liberté, à condition de considérer la liberté comme une virtualité, « comme la force de résistance finale qui est en nous, le fond de réaction qui est capable de s'opposer aux influences extérieures », et non comme une force neutre intervenant à chaque volition; que, par suite, on peut rationnellement conserver à la peine son

caractère de sanction, et cependant individualiser la peine au point de vue de la psychologie déterministe.

Juridiquement, les conséquences de cette théorie sont les suivantes : le droit pénal sera à la fois objectif et subjectif. La peine est une sanction, c'est-à-dire l'expression d'un blâme public, fondée sur le trouble et l'émotion causés par le crime. Le juge doit donc tenir compte de la matérialité du crime; il faut qu'il y ait un tarif légal des peines, proportionnées à la gravité objective des crimes, et abstraction faite de la nature subjective de l'agent criminel.

Mais le but de la peine n'est pas l'expiation; c'est l'élimination ou le relèvement du coupable. C'est donc la nature de l'individu qui doit déterminer la nature de la peine. Les peines devront se différencier par rapport aux classifications de criminels et non plus par rapport aux catégories de crimes. On devra, par exemple, exempter de toute peine avilissante et avertir seulement, par une sanction déterminée d'après la gravité *objective* de l'infraction, le délinquant accidentel, sans criminalité, auquel il faut craindre avant tout de faire perdre, avec l'estime publique, le sentiment de sa dignité personnelle. En d'autres termes, la gravité et la durée de la peine seront proportionnelles à la gravité objective du délit; le régime de la peine sera déterminé d'après la nature du criminel. Tel est le système mixte auquel s'arrête M. S., système qui fut déjà, dit-il, celui du droit canonique, et vers lequel tend d'ailleurs, en dépit des principes, notre législation pénale (série de peines spéciales pour les crimes politiques, relégation des récidivistes, condamnation conditionnelle).

Dans les deux derniers chapitres de son livre, M. S. étudie les procédés d'individualisation. L'individualisation sera-t-elle légale, judiciaire ou administrative? Quelles règles guideront le magistrat qui devra adapter le régime de la peine à la nature morale du condamné? M. S. adopte un système mixte. L'individualisation devrait être à la fois légale, judiciaire et administrative : la loi déterminerait les catégories de criminels et de peines (peines d'intimidation, de réforme, de sûreté); le juge apprécierait quel est le régime qui convient; mais la sentence serait assez indéterminée pour que l'administration pénitentiaire pût faire modifier le régime du condamné, en vue de son relèvement moral. — M. S. a d'ailleurs l'intention de reprendre ces questions dans un livre qu'il prépare sur la *Politique criminelle*.

Au début du volume, M. S. indique quels sont les principes de méthode qui le guident : « La sociologie... n'est pas seulement une science d'observation; par cela seule qu'elle est une science sociale .., elle se trouve avoir l'homme à la fois pour objet et pour sujet actif... Pour expliquer les réactions sociales, c'est l'homme tout entier, avec sa psychologie intercérébrale, qu'il faut étudier et examiner »; et « il est facile de constater que, de tous les instincts de l'homme intérieur, le plus vivace peut-être et le plus profond, celui qui correspond le mieux à son essence psychologique, c'est l'idée de justice ». La criminologie ne doit donc pas être seulement une politique de défense sociale fondée sur une sociologie criminelle de pure observation; si elle « doit tenir compte d'abord de ce qu'il y a de social dans l'être humain, il faut aussi qu'elle tienne compte de ce qu'il y a en lui d'individuel; et elle n'a pas le droit de négliger ce facteur important de l'homme psychologique, l'idée de justice. Aussi le droit pénal peut-il se définir d'une façon assez exacte, et suffisamment précise, la sociologie criminelle adaptée à l'idée de justice ».

Ce qui fait l'intérêt de cette étude, c'est qu'elle manifeste nettement les nouvelles tendances auxquelles obéissent actuellement un certain nombre de criminologistes, en France, en Allemagne et aussi en Italie. Une école se forme qui, vraisemblablement, sera proprement historique et sociologique lorsqu'elle aura pris pleinement conscience de ses principes. M. S., en effet, se sépare nettement de l'école italienne et de tous ceux qui, comme M. Hamon dont nous analysons un livre plus loin, prétendent encore étudier le crime en soi, comme un phénomène cosmique dont la nature ne varie pas avec la représentation que les hommes s'en font. On veut adapter la sociologie criminelle à l'idée de justice, c'est-à-dire qu'on renonce à considérer la criminologie comme une science physique et qu'on n'entreprend plus d'étudier le crime, la peine, la responsabilité sans étudier les notions sociales du crime, de la peine, de la responsabilité, sans déterminer ce qu'elles sont, ont été et deviennent. La criminologie, au sens habituel du mot, se rapproche de plus en plus de l'histoire comparée du droit pénal et se modifie sous son influence.

Mais si le livre de M. S. atteste la réalité de cette évolution, il montre aussi combien elle est difficile et lente. On s'aperçoit maintenant que le sociologue doit tenir compte de ce que sont, en fait, les conceptions sociales du crime, de la peine et de la

responsabilité; mais on semble croire que, pour déterminer ces conceptions, il suffit de faire appel à la conscience intime du lecteur. M. S. veut adapter la sociologie aux exigences de l'idée de justice. Mais quelles sont ces exigences? « De tous les instincts de l'homme, dit-on, le plus vivace, c'est l'idée de justice. » Sans doute, il y a toujours eu, dans toutes les sociétés, des actes qui ont été considérés comme justes et d'autres comme injustes; mais ces actes n'ont pas toujours été les mêmes. Le contenu de l'idée a infiniment varié et, ici, c'est le contenu qui importe. Qu'est-ce qui est juste pour nous, aujourd'hui et qu'est-ce qui ne l'est pas? M. S. répond par une affirmation pure et simple : les sentiments sociaux de justice exigent, d'après lui, le maintien d'une sanction pénale proportionnelle à la gravité objective du crime. Mais pour M. Hamon, comme nous le verrons, cette opinion est un funeste préjugé, destiné à disparaître. Pour savoir ce que pense et ce que veut la conscience publique, il faudrait donc l'interroger d'après des procédés moins sommaires. Peut-être M. S. a-t-il raison; mais il faudrait faire la preuve. Pour cela, il faudrait rechercher quels sont les phénomènes qui conditionnent l'évolution des idées de crime, de peine, etc. Peut-être alors pourrait-on déterminer, sans trop d'arbitraire, quelles sont les exigences actuelles de la conscience sociale et quel système pénal s'adapterait le mieux à la conception de la justice, telle qu'elle existe et qu'elle se transforme actuellement en nous. P. F.

Julius MAKAREWICZ. — **Evolution de la Peine**, in *Archives d'Anthrop. crim.*, t. XIII, n° 74, 15 mars 1898, Lyon et Paris.

Dans cet article où sont signalés beaucoup de faits intéressants, mais dont les idées générales sont difficiles à dégager, M. M. traite plutôt des différentes origines que de l'évolution de la peine. Il veut surtout combattre la thèse qui considère la vengeance *privée* comme l'origine de la peine. La peine est essentiellement une *réaction sociale*: elle a beaucoup plus d'affinité avec cette réaction diffuse qui s'exprime par le blâme, par le mépris public, qu'avec la vengeance privée à laquelle la société ne s'intéresse pas. La vengeance privée, d'abord arbitraire, limitée plus tard par un tarif de compositions pécuniaires, s'est développée parallèlement à la peine, réaction sociale ; mais il est vrai qu'à un certain moment, la société s'est intéressée à certaines vengeances personnelles, qui sont devenues ainsi comme des équivalents de la peine : la vengeance personnelle

donnait satisfaction à la conscience publique, qui l'imposait comme un devoir. — La peine proprement dite a pour origines : 1° la réaction sociale provoquée par les actes qui froissent les sentiments sociaux les plus forts ; cette vengeance publique a évolué comme la vengeance privée ; d'abord arbitraire, elle fut plus tard généralement limitée par un tarif de compositions pécuniaires ; — 2° les punitions infligées arbitrairement par le chef de famille, ou de tribu, à ceux qui transgressaient ses ordres (peines patriarcales) ; — 3° les expiations religieuses. Selon M. M., ce facteur religieux est intervenu le dernier. — M. M. reconnait, dans les caractères actuels de la peine, la marque de ses différentes origines : l'amende est dérivée de la vengeance publique, la réparation civile de la vengeance privée ; c'est parce que le chef de la tribu punissait en son nom propre, que la justice est aujourd'hui encore rendue au nom du chef de l'État.

P. F.

J. KOHLER. — **Studien aus dem Strafrecht.** Das Strafrecht der Italienischen Statuten vom 12-16 Jahrhundert (*Le droit pénal des statuts italiens du* XII *au* XVI *siècle*). 6e et dernière livraison. Manheim, J. Bensheimer.

C'est la fin des études de droit pénal dont nous avions commencé l'analyse dans le tome I de l'*Année sociologique*. Le travail est resté jusqu'au bout une collection de matériaux sans que l'auteur se soit attaché à dégager les caractères généraux de ce système répressif. Ce dernier fascicule est consacré aux crimes contre la paix publique, contre l'État et aux contraventions. Il se termine par quelques dissertations qui portent sur des points de détail. Les crimes contre la paix et l'ordre public tiennent une place considérable dans tous ces droits. La raison en est que les turbulentes sociétés du moyen âge étaient souvent troublées de cette manière. Les peines portées contre ces infractions n'ont pas, d'ailleurs, la douceur relative qui caractérisait celles dont il a été parlé dans les fascicules précédents ; elles vont beaucoup plus souvent jusqu'à la mort et cette sévérité apparaît beaucoup plus tôt que pour les autres crimes. C'est, sans doute, que les maux produits par ces désordres ont amené ces sociétés à réagir plus énergiquement contre eux. — Les renseignements qui nous sont donnés sur le droit contraventionnel montrent que l'organisation de la police, pour ce qui regarde la santé, la sécurité publiques, était déjà parvenue à un remarquable développement. On signale dans plusieurs cités des lois somptuaires (p. 702).

Parmi les dissertations annexes, on trouvera une étude intéressante sur la manière dont se forment, très progressivement, les concepts abstraits que manie le juriste. Il s'agit de la notion du crime passionnel par opposition au crime prémédité. Au point de départ, les jurisconsultes ont simplement sous les yeux un groupe de faits

concrets où ce mobile joue un rôle particulièrement visible et où il appelle naturellement l'excuse (meurtre de la femme adultère). Ce n'est que très lentement que se dégagent et se distinguent l'idée générale de la préméditation, celle de la faute (*culpa*) et celle de l'entraînement irréfléchi (voy. p.704-728).

E. D.

DALMAN (GUSTAF). — **Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament** (*La justice des tribunaux dans l'Ancien Testament*). Tirage à part de la *Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutsche Hochschulen*. Berlin, 1897. *Verlag der Kartell. Zeitung*, 19 p.

Dans les parties anciennes de la Bible, le mot *çedaqa*, appliqué au juge, a le sens technique de justice : c'est la conformité au droit et à la loi. Mais dans le Talmud, et déjà dans les derniers livres du Vieux Testament (vers l'an 200 av. J.-C.), suivant l'auteur, ce terme correspond à l'idée opposée de « bonté, mansuétude, miséricorde ». Comment a-t-il passé de la première acception à l'autre ? C'est par la définition de ce que fut, à partir de l'âge des prophètes, la notion juive de la justice que Dalman répond à la question. La mission du juge semble consister, non dans l'évaluation abstraite de considérations juridiques, mais dans une intervention active en faveur des pauvres et des humbles (dont la cause est identifiée, en principe, à celle de l'équité) : par une transition naturelle et riche en conséquences, cette conception du juge humain s'étendit à Dieu. Le sentiment que traduit la synonymie établie par cette littérature des pauvres, dont le représentant principal est le livre des *Psaumes*, entre pauvre, opprimé, pieux et juste, influa sur la conception de la justice. Dalman montre qu'il eut assez de puissance et de généralité pour déterminer l'évolution d'un mot essentiel. C'est un bel exemple des services que la *Völkerpsychologie* peut attendre de la sémantique.

I. L.

HEILBORN. — **Geschichtliche Entwickelung des Begriffs Landfriedensbruch** (*Zeitsch. f. d. gesammte Strafrechtswissenschaft*), 1898, XVIII, Berlin, Guttentag.

BENEDETTO. — **Della legitima difesa** (*Studio storico scientifica de diritto e de legizlatione comparata*). Naples, typ. Piore.

FITZE. — **Die Nothstandsrechte in d. deutschen Gesetzgebung und ihre geschicht. Entwickel**. Leipzig. Veit, gr. in-8°.

PULIDO (FERNANDEZ). — **La Pena capital en Espana**. Madrid, Enrique Teodoro, 215 p.

LENZ. — **Die Faelschungsverbrechen in dogm. u. rechtsvergleich. Darstellung**, I. B.

GOLDSCHMIDT. — **Die Lehre von unbedendigten und bendigten Versuch**. Breslau, Schletter, 1897.

Chapitres historiques.

GRASSERIE (De la). — **Des origines, de l'évolution et de l'avenir du jury**. Paris, 1897.

DECLAREUIL. — **Les preuves judiciaires dans le droit franc du ve au VIIIe siècle** (*Nouv. Rev. hist. de droit franç. et étr.*, 1898).

VIII. — LA RESPONSABILITÉ

Par M. FAUCONNET

A. — *La Responsabilité pénale.*

A. HAMON. — **Déterminisme et responsabilité**. 1 vol. in-12 de 240 p., 1898. Paris, Schleicher (*Bibliothèque internationale des Sciences sociologiques*).

M. H. prépare un traité complet de criminologie, dont cet ouvrage, qui reproduit un cours professé à l'Université libre de Bruxelles, est en quelque sorte l'introduction. La préface indique quel sera l'esprit de ce traité. M. H. prend pour base les travaux de l'école italienne, mais il adresse aux savants de cette école deux critiques : ils manquent souvent de précision scientifique en ne donnant pas de définition du crime, en n'étudiant que les criminels exceptionnels, poursuivis et punis, qui sont peu nombreux relativement aux criminels occultes ; et ils ne sont pas assez affranchis des préjugés métaphysiques et moraux pour admettre toutes les conséquences de leurs principes : l'universelle irresponsabilité et l'absurdité de toute peine.

Dans les sept leçons que contient le volume, M. H. traite successivement du déterminisme et du libre arbitre, de la définition du crime et de la responsabilité.

La première et la troisième partie sont une exposition des arguments sur lesquels on peut fonder une conception rigoureusement déterministe de l'acte volontaire, ayant pour con-

séquence la théorie de l'irresponsabilité universelle. Cette théorie, dit M. H. doit triompher, en dépit de tous les préjugés traditionnels ; « il faut remplacer le terme de responsabilité sociale par celui de réactivité sociale » qui « a pour produit nécessaire, au lieu des peines et des châtiments, un traitement préventif, une hygiène et une thérapeutique sociales ».

La partie la plus originale du livre est celle où M. H recherche la définition du crime. Aucune des définitions proposées jusqu'ici ne peut être admise, car toutes définissent le crime en fonction de sentiments (pitié, probité), ou d'idées (notions du devoir, du droit, de l'utilité sociale, de la conduite normale) qui varient à l'infini dans l'espace et dans le temps. Et M. H. veut définir le crime « en soi. La notion donnée doit être valable en quelque lieu et à quelque époque que ce soit, comme en physique sont définis les états gazeux, liquide solide, la densité, etc. Le crime doit être déterminé dans son essence, en recherchant l'élément ou les éléments qui dans lui ne se modifient pas suivant les temps et suivant les lieux. La définition ne doit présumer ni blâme, ni louange pour le crime, parce que blâme et louange pour un même acte varient suivant les individus, les lieux, les époques, les circonstances, causes et effets de l'acte ». La définition suivante seule peut servir de base à une criminologie scientifique : « Tout acte *conscient* qui lèse la *liberté d'agir d'un individu de même espèce* que l'auteur de l'acte est crime. »

Il convient d'attendre pour étudier dans son ensemble la criminologie de M. Hamon.

Cette première étude, d'ailleurs, appartient au domaine de l'anthropologie criminelle, bien plutôt qu'à celui du droit pénal comparé, de la sociologie juridique. C'est tout à fait subsidiairement que M. H. explique l'origine de la notion de responsabilité et en esquisse l'histoire, d'une manière très générale et un peu arbitraire. De même, quand il indique combien ont varié les notions de crime et de sanction ainsi que les sentiments provoqués dans les consciences par certaines catégories d'actes, c'est seulement pour rejeter toutes les définitions du crime qu'on a proposées ; elles ne conviennent pas au crime « en soi », mais seulement à l'idée, indéfiniment variable que les hommes se sont faite du crime. L'étude de ces variations appartient à l'histoire de la morale et non à la criminologie. M. H., lui, croit qu'il y a une catégorie d'actes, auxquels on

peut reconnaître un caractère *naturel* commun : le caractère d'attentats à la liberté d'agir d'un être de la même espèce. Et il veut rechercher les causes naturelles de ces actes. De même il veut démontrer que l'homme est déterminé et irresponsable. Il n'y a pas, dans des études de ce genre, à tenir compte de la représentation que les hommes se font du crime, de la responsabilité.

Toute la question est de savoir si, en séparant ainsi radicalement la criminologie du droit pénal comparé, de la sociologie juridique, comme l'ont fait les Italiens, M. H. n'est pas dupe d'une illusion qui lui fait considérer comme des « réalités » quelque chose qui n'a d'existence que par rapport à une conscience morale. Nous ne croyons pas qu'il y ait de crime « en soi » et il serait aisé de montrer que la définition de M. H., comme toutes celles qu'il rejette, se réfère à un caractère moral, et non naturel, des actes appelés crimes. De même il n'est pas sûr que la question posée par M. H. : L'homme est-il ou n'est-il pas responsable? ait véritablement un sens. Un homme n'est pas responsable « en soi », mais relativement à une conscience (la sienne ou tout autre) qui le considère comme devant supporter la sanction d'un acte. L'étude de la responsabilité consisterait à rechercher l'origine de cette notion de responsabilité et les causes des changements qu'elles a subis jusqu'à nous.

LISZT. — **Die Strafrechtliche Zurechungsfaehigkeit. Eine Replik.** — *Zeitschrift für die gesammte Strafrechtswissenschaft*, XVIII, 1898, Berlin, Guttentag. Réponse de Liszt aux critiques nombreuses soulevées par son rapport au Congrès internat. de psycholog. en 1896, en particulier à une lettre de Löffler, reproduite dans cet article et aux écrits de :

VAN CALKER. — **Strafrecht und Ethik.** Leipzig. Duncker et Humblot.

STAMMLER. — **Das Recht der Schuldverhaeltnisse in seinen allgemeinen Lehren.** Berlin, 1897.

B. — *Responsabilité civile.*

La distinction de la responsabilité pénale et de la responsabilité civile[1] est assurément superficielle : si l'on veut com-

(1) On trouvera d'abondantes indications bibliographiques dans la brochure de M. Saleilles. Pour l'étude objective des tendances nouvelles, en

prendre l'évolution de l'idée de responsabilité et déterminer son contenu actuel, il est indispensable de ne pas s'y arrêter. Il est bien vrai qu'en droit pénal, de plus en plus la matérialité du fait criminel est négligée ; c'est l'agent, dans sa nature morale, que l'on juge, et la condamnation vise ce qu'il y a de plus subjectif en lui, sa criminalité. Au contraire, le droit civil tend à renoncer à ces recherches psychologiques ; une conception purement objective s'élabore qui fonde la responsabilité sur le fait lui-même et sa matérialité, non sur une faute de l'agent. « C'est un phénomène très curieux à constater, dit M. Saleilles dans l'étude qui sera analysée plus loin, et que jusqu'alors on n'a peut-être pas suffisamment mis en relief, que les deux directions absolument divergentes que prennent aujourd'hui le droit pénal et le droit civil. »

La divergence est incontestable ; mais il est vraisemblable que c'est la même cause qui pousse le droit criminel dans un sens et le droit civil dans l'autre. La sympathie de l'homme pour l'homme augmente, et la sympathie nous attache aussi bien au coupable qu'à la victime. La sympathie pour le coupable explique l'indulgence toujours plus grande du droit pénal : les peines sont adoucies, ou même supprimées quand elles ne peuvent être d'aucune utilité; il ne s'agit plus, en punissant, de faire expier, mais d'amender; le coupable n'est plus un ennemi auquel on veut nuire, mais un malheureux qu'on veut sauver. La sympathie pour la victime explique les efforts faits par la loi ou la jurisprudence civiles pour réparer le dommage, non pour en tirer vengeance. Venger la victime, ce serait faire souffrir sans utilité l'auteur du dommage : ici notre sympathie pour l'un compense celle que nous ressentons pour l'autre. Mais rien ne nous arrête quand il s'agit d'indemniser la victime, de réparer le préjudice souffert, de répartir le risque de l'activité humaine d'une manière équitable, de neutraliser le hasard par l'assistance, par l'assurance, par l'obligation légale imposée à ceux qui possèdent de réparer les maux causés par leurs choses. Plus la victime semble à plaindre, plus nous sentons la nécessité que le dommage soit réparé, qu'il y ait faute ou non, et c'est ce que prouve l'apparition des lois sur les accidents de tra-

matière de responsabilité civile, on se reportera tout particulièrement au livre de Tarbouriech (*la Responsabilité des accidents dont les ouvriers sont victimes dans leur travail*, 1896. Paris), trop ancien pour que nous l'analysions ici.

vail et des théories « objectives » de la responsabilité civile.

La peine primitive était à la fois une réparation et une vengeance : nous trouvons dans le droit romain ces deux éléments non encore différenciés. Ni l'un ni l'autre n'a disparu. Le droit pénal s'est attaché à l'élément vengeance; le droit civil à l'élément réparation. Mais la différenciation n'est pas achevée encore. La réparation civile n'a pas complètement perdu son caractère pénal : certains civilistes le regrettent, d'autres le trouvent bon; les arguments par lesquels ils défendent leurs thèses éclaire le contenu complexe des concepts juridiques, en apparence simples et clairs.

L'étude de quelques livres récents permettra de justifier ces observations générales.

P.-F. GIRARD. — **Manuel élémentaire de droit romain**, 2e édition revue et augmentée, in-8° de 1088 p., 1898, Paris, Rousseau.

M. Girard traite des délits dans le livre IV, titre I, chapitre I (p. 382-420). — Les délits privés, desquels naissent les obligations, sont, comme les délits publics, des actes illicites frappés d'une peine. Mais les délits publics sont des actes illicites considérés comme lésant l'intérêt général; les peines qu'ils entraînent ne profitent pas en principe à leurs victimes, le châtiment en est poursuivi par une procédure spéciale, la procédure criminelle. Au contraire, dans les délits privés, on ne considère que l'intérêt privé qui a été lésé; « la peine, qui était anciennement parfois une peine corporelle, qui plus tard consiste toujours en une somme d'argent, en une amende, est exclusivement due à la victime, et c'est par une action privée que la victime poursuivra le recouvrement de cette amende ». Par conséquent, « le système des délits privés romains, de même que les institutions parallèles de beaucoup d'autres peuples, s'explique uniquement comme une étape de l'histoire du droit pénal, d'une évolution qu'ont accomplie normalement tous les peuples arrivés à la notion moderne de délits publics punis par l'État, et qu'on peut commodément ramener à quatre phases » : 1° Phase de la vengeance privée, pratiquée postérieurement à l'époque romaine par les barbares, aujourd'hui encore par les sauvages et par des populations étroitement parentes des peuples civilisés, chez lesquelles s'est produit un arrêt de développement ; 2° Phase des compositions

volontaires, acceptées librement par la victime qui renonce à sa vengeance et par l'offenseur qui la redoute. Le droit des Germains, la loi des XII Tables consacrent ce système en même temps que celui de la vengeance privée ; 3° Phase des compositions légales, tarifées par l'État, quand il se sent assez fort pour imposer à la victime et à l'offenseur ce mode de réparation. C'est le système romain des délits privés, exception faite pour les cas où la composition reste encore volontaire; 4° Phase de la répression par l'État, qui érige les délits privés en délits publics. Le droit romain a déjà atteint pour certains délits cette phase de développement.

Cette étude historique de l'origine du système romain des délits privés permet seule d'en comprendre les règles d'ensemble et de détail, inintelligibles pour qui veut les rattacher au principe moderne de la responsabilité civile. Au contraire, toutes les singularités s'expliquent, dès qu'on les considère soit comme des survivances d'un état juridique disparu, soit comme les conséquences d'anciens principes de droit, devenus quelquefois étrangers aux jurisconsultes romains eux-mêmes. Et non seulement tout s'explique, mais les dispositions les plus singulières deviennent des indications précieuses sur les conceptions primitives du crime, de la vengeance et de la peine. M. G. le montre par de nombreux exemples : exclusion de la créance entre personnes de la même *domus*, entre lesquelles il n'y a pas lieu à vengeance; extinction de cette créance, en général par la mort de l'offensé et toujours par celle de l'offenseur; cumul des amendes, en cas de pluralité d'auteurs du délit, le droit de vengeance existant contre chacun; élévation de l'amende au quadruple ou au double du dommage, selon que le vol est flagrant ou non, le ressentiment de la victime étant atténué dans le second cas, etc...

M. G. n'étudie pas seulement dans cet esprit les principaux délits privés. Un manuel ne s'analyse pas. Mais je dois signaler, tout particulièrement, les passages relatifs à l'intérêt du droit romain (p. 5), à l'histoire des institutions politiques (liv. I), à la famille (p. 128 sq.), au mariage (p. 142 sq.), à la propriété (p. 248-258), à la possession (p. 259 sq.), à l'histoire des contrats (p. 421-431) et de la vente (p. 523-526), aux actions noxales (p. 661-666), aux testaments (p. 779-794), à la succession *ab intestat* (p. 819-828), à l'exhérédation (p. 829-838), à l'histoire de la procédure (en particulier p. 943-945-1034 sq.).

Le manuel de M. G. a le très grand mérite de distinguer toujours avec netteté le droit des différentes époques et de montrer combien, à un même moment, toutes les institutions sont solidaires les unes des autres. Grâce aux rapprochements historiques qu'il indique et aux renseignements bibliographiques qu'il donne, il peut servir de guide pour des études de droit civil comparé, de sociologie juridique. Pour ces deux raisons, ce livre, qui a eu tant de succès auprès des romanistes, rendra de grands services aux sociologues. Quant aux civilistes, il serait à souhaiter qu'ils lui empruntassent une méthode : il n'y a aucune raison pour appliquer au droit régnant une méthode différente de celle qui peut seule faire connaître les droits anciens. Le droit civil aurait un caractère scientifique le jour où cette proposition très simple serait admise.

La seconde édition a été améliorée : un excellent index termine le volume.

CH. MUTEAU. — **De la Responsabilité civile**. Etude morale et juridique, in-8° de 636 pages, 1898. Paris, Chevalier-Maresque.

Il semble que M. Muteau ait voulu, au moment où des conceptions nouvelles de la responsabilité civile se font jour dans la jurisprudence et dans la doctrine, exposer dans toute sa pureté et défendre contre toute attaque la conception classique, qui semblait condamnée. Sa méthode est simple : les articles 1382 et suivants du Code civil sanctionnent un principe de droit naturel ; leurs dispositions, envisagées « au point de vue moral et philosophique comme à celui de l'intérêt social », sont pleinement justifiées. D'autre part, « l'article 1382 est si clair et si formel qu'il ne devrait laisser place à aucun arbitraire, être toujours strictement appliqué ».

M. Muteau donne donc à la fois un commentaire justificatif des articles 1382-86 et une revue critique de la jurisprudence : il déduit de la teneur des articles du Code les solutions qui s'imposent dans chaque espèce et approuve ou combat les jugements et arrêts en les comparant à ces solutions. M. M. insiste particulièrement sur les points suivants :

1° C'est la faute qui est la source de la responsabilité, faute d'imprudence ou de négligence aussi bien que faute d'intention. Quand le demandeur ne peut pas prouver la faute et

que la loi ne la présume pas, il n'y a pas lieu à réparation. La responsabilité du fait d'autrui et du fait des choses est fondée sur une présomption de faute ;

2° Mais la réparation ne doit pas avoir pour mesure la mesure de la faute. Tout préjudice doit être intégralement réparé, quelque légère que soit la faute dont il est l'effet, quelles que soient la situation sociale et la fortune de l'auteur du dommage.

On voit que M. M. est étranger aux préoccupations d'où sont sorties les théories nouvelles de la responsabilité civile : il ne croit pas devoir interpréter l'évolution de la jurisprudence ; il la condamne et invite le magistrat « à appliquer littéralement » les dispositions du Code. Il condamne aussi les transformations de la doctrine « qui ne devrait puiser ses enseignements que dans les raisons qui ont guidé le législateur, qui peut les critiquer, mais non pas les nier ».

En comparant l'étude de M. M. à celles de MM. Josserand et Saleilles dont je vais parler, on sera tenté de conclure que ceux-ci sont bien hardis quand ils déclarent que le Code civil n'entend pas voir dans la faute la seule source de la responsabilité. Au moins est-il abusif de « justifier » la théorie dite objective en invoquant les textes, puisque M. M. lit dans ces textes, qu'il déclare parfaitement clairs, exactement l'inverse de ce qu'y lisent MM. Josserand et Saleilles[1].

LOUIS JOSSERAND. — **De la Responsabilité du fait des choses inanimées**, in-8° de 129 pages, 1897. Paris, Rousseau.

M. J. exprime avec beaucoup de netteté, sans développements ni bibliographie inutiles, les idées nouvelles relatives à la responsabilité civile.

L'article 1384 du Code civil dispose : On est responsable du dommage causé par le fait des choses que l'on a sous sa garde. Pendant trois quarts de siècle on n'a vu dans cette disposition qu'une application de l'article 1382 ; la victime d'un accident occasionné par une chose inanimée ne peut obtenir une indemnité qu'à la condition de prouver une faute du propriétaire ; si elle ne peut fournir cette preuve, « souvent délicate, parfois impossible », son adversaire « n'ayant

(1) Cf. une note de M. Esmein (Sirey, 1898, I, 65) : la théorie objective l'intéresse, mais il ne pense pas qu'elle puisse être conciliée avec les textes.

pas de preuve à fournir, triomphera par la seule force d'inertie ». La loi, il est vrai, a établi dans certains cas des présomptions de faute en faveur du demandeur (art. 1384, § 2, 3, 4, 1385). Mais ces présomptions sont de droit strict et on ne peut les étendre par analogie au propriétaire de choses inanimées. Or les dommages causés par les choses sont chaque jour plus nombreux. Les accidents de travail se multiplièrent à mesure que le « machinisme » se développait. En même temps qu'ils devenaient plus nombreux, les accidents « changèrent de caractère ; désormais ils eurent le plus souvent une origine obscure, une cause incertaine qui ne permirent pas aux responsabilités de se dégager facilement : en devenant industriel et mécanique, l'accident devint aussi anonyme ». Contraint de prouver une faute de l'industriel pour obtenir une réparation, la victime, ouvrier, voyageur de chemin de fer, se heurtait à des difficultés sans nombre et succombait le plus souvent. Contrairement à toute justice, le système classique « aboutissait donc à laisser à la charge de la victime, à raison de la seule difficulté de preuve, une large part des dommages véritablement imputables au propriétaire ou à l'industriel ».

La doctrine et la jurisprudence ont compris la nécessité de corriger le système en facilitant la preuve imposée à la victime du dommage. Ne pouvant créer de toutes pièces une institution nouvelle, « elles se contentèrent d'utiliser les institutions existantes, de les faire servir, grâce à une ingénieuse adaptation, aux besoins nouveaux de la société transformée ». — La doctrine mit à profit la théorie de la responsabilité contractuelle. MM. Sauzet et Sainctelette d'abord, plus récemment MM. Labbé, Chavegrin, Esmein, ont essayé de substituer à la responsabilité délictuelle la responsabilité contractuelle des industriels, des compagnies de chemin de fer, etc. Les contrats modernes sont tous de bonne foi ; ils s'interprètent d'après l'équité, les usages, la volonté des parties. Dès lors, le contrat de transport qui lie la compagnie au voyageur, le contrat de louage de services qui lie l'ouvrier à l'industriel, ne contiennent-ils pas implicitement une clause de sécurité et de garantie ? Et si un accident survient, n'y a-t-il pas inexécution d'obligation, faute contractuelle de la compagnie ou de l'industriel ? Ne suffira-t-il pas à la victime de prouver l'existence du contrat et n'aura-t-elle pas droit à réparation, à moins que le défendeur ne puisse prouver le

cas fortuit ou la faute de la victime? Grâce à ce renversement de la preuve, c'est désormais à la victime et non plus à l'entrepreneur que sera profitable l'obscurité qui règne la plupart du temps sur les accidents industriels. Telle est la théorie contractuelle que ses auteurs présentent comme conforme à l'esprit et même à la lettre du code civil. Il est vrai qu'ils la défendent chacun à sa façon et qu'ils ne s'entendent ni sur la nature du contrat, ni sur l'étendue de la garantie promise. Ces divergences révèlent le caractère artificiel de la théorie contractuelle. Elle est un essai ingénieux pour assurer le triomphe de l'équité sans modifier l'interprétation traditionnelle des articles 1382 et suivants. M. J. lui adresse des critiques qui semblent décisives. — La jurisprudence, de son côté, a repoussé la théorie nouvelle. Elle a essayé d'atteindre le même but, en assimilant la responsabilité du fait des choses à la responsabilité du propriétaire d'un bâtiment (art. 1386 du Code civil). Mais M. J. montre que cette tentative prête juridiquement à la critique, et qu'elle est d'ailleurs impuissante à satisfaire l'équité. Au moins prouve-t-elle que les tribunaux sentent l'impossibilité de laisser désormais sans réparation les accidents dont la cause n'est pas dans une faute manifestement établie.

La théorie contractuelle, l'interprétation extensive de l'article 1386 ne résolvent pas le problème de la responsabilité du fait des choses. Elles ne sont que des palliatifs insuffisants apportés à la théorie primitive. Il faut attaquer dans son fondement même la théorie subjective qui voit dans la faute la seule source de la responsabilité, et lui substituer la théorie objective « de la responsabilité légale du seul fait des choses inanimées ». « Lorsqu'un dommage est causé véritablement par notre chose, nous sommes toujours et nécessairement tenus de le réparer, quand bien même on ne pourrait songer à nous reprocher aucun acte illicite, aucune omission coupable ; car notre responsabilité puise sa source, non pas dans une faute délictuelle ou contractuelle, mais bien dans la loi. Le demandeur en indemnité n'a donc à administrer qu'une preuve généralement toute faite, celle d'un rapport de cause à effet entre notre chose et le préjudice souffert. » M. J. montre que cette théorie nouvelle est déjà plus ou moins explicitement admise par la doctrine, la jurisprudence et la loi. MM. Sainctelette et Labbé s'y sont ralliés ; des arrêts récents de la cour de cassation et du conseil d'État s'ap-

puient sur elle, ainsi que certaines lois étrangères ou françaises. Seulement, en admettant la responsabilité du fait des choses, on essaie encore de la rattacher à la responsabilité délictuelle dont traite l'article 1382. Si le propriétaire est responsable du dommage causé par sa chose, c'est qu'on présume qu'il a commis une faute, même dans les cas où il est impossible de prouver cette faute. Ce sont ces derniers vestiges de la théorie subjective que M. J. veut extirper. Sous cette prétendue présomption de faute, on dissimule une obligation légale qui a sa source, non dans une notion de droit, mais dans des considérations d'équité. C'est parce qu'un chef d'exploitation « profite des bonnes chances que la loi met à sa charge les mauvaises chances, les risques de l'industrie, de la profession... L'individu qui groupe autour de lui d'autres activités humaines, qui s'entoure d'ouvriers et de machines, crée un organisme dont le fonctionnement peut causer des dommages, abstraction faite de toute faute à la charge de celui qui le dirige ; ces dommages, ces accidents... constituent précisément dans leur ensemble le risque professionnel : et qui donc supporterait ce risque sinon celui dans l'intérêt duquel fonctionne l'organisme qui l'a créé ? » Et d'une façon plus générale, « ce sont les choses quelconques qui engagent, par le préjudice qu'elles causent, la responsabilité de celui qui s'en sert, qui en profite ».

En résumé, il y a des dommages, et la plupart des accidents de travail sont dans ce cas, qui ne sont pas les effets d'une faute imputable à quelqu'un. La théorie classique de la responsabilité délictuelle les laisse sans réparation : elle ne conçoit pas qu'il y ait responsabilité là où il n'y a pas faute. Cette théorie est injuste ; car elle rend en réalité responsable de l'événement la victime qui en a supporté les conséquences. Il faut donc que toujours quelqu'un supporte le dommage : toute la question est de savoir qui doit le supporter. La théorie objective, ou théorie du risque créé, la résout ainsi : « Lorsqu'une force est mise en mouvement, les dommages causés doivent être supportés par celui qui l'a déchaînée et non par le tiers qui la subit. Refuser toute indemnité à la victime du fait des choses, c'est refuser de mettre les conséquences de l'accident à la charge de celui qui, par la direction donnée à son activité, a véritablement occasionné le dommage. »

M. Josserand ne croit pas qu'une législation nouvelle soit

nécessaire pour faire triompher les idées qu'il défend. A son avis, les projets de loi relatifs aux accidents de travail sont inutiles. La théorie objective est la théorie du Code (art. 1384). Il suffit d'une étude exégétique pour la faire sortir de ce Code « où elle est écrite depuis bientôt un siècle et où elle reposait malgré la formule limpide, énergique, par laquelle le législateur avait accusé son existence ». C'est même à démontrer, en dépit de la doctrine traditionnelle, que la théorie objective est le système du Code, que M. Josserand a employé la plus grande partie de son étude.

Si donc la doctrine de M. Josserand est nouvelle, sa méthode est la méthode traditionnelle des juristes : les observations critiques que peut suggérer l'application de cette méthode à la question de la responsabilité civile seront mieux à leur place après l'analyse de l'étude suivante.

RAYMOND SALEILLES. — **Les accidents de travail et la responsabilité civile** (Essai d'une théorie objective de la responsabilité délictuelle), in-8° de 90 pages, 1897. Paris, Rousseau.

Cette brochure est le développement d'un article paru en 1894 et où M. S. esquissait déjà la théorie du risque professionnel. Dans la première partie (p. 1-42) sont développées à peu près les mêmes idées que dans l'étude de M. Josserand. M. S. constate, lui aussi, une évolution de la jurisprudence qui révèle l'insuffisance des solutions consacrées et pose un nouveau problème juridique; il analyse et critique les diverses théories contractuelles. M. S. en arrive ainsi à la théorie du risque professionnel. Mais, d'après lui, la théorie objective doit être généralisée et appliquée à la responsabilité délictuelle en général : les obligations non contractuelles n'auraient donc plus pour source, dans le droit contemporain, un délit, dans le sens que les juristes donnent habituellement à ce terme. L'exercice de l'activité moderne aurait donné naissance à un droit nouveau, dans lequel l'idée de risques jouerait le rôle que jouait autrefois l'idée de faute. M. S. tient d'ailleurs pour vrai que le Code civil consacre déjà ce droit nouveau : nulle part, dit-il, le Code ne fait de la « faute subjective » le fondement de la responsabilité; le délit civil est caractérisé uniquement par sa matérialité, c'est un fait illicite, anormal ou simplement risqué, et qui cause un dommage. L'ar-

ticle 1382 vise le cas où l'agent est la cause directe du dommage, l'article 1383 le cas où il en est la cause indirecte, l'article 1384, § 1, quand il parle du fait des choses, le cas où l'agent a fait sienne une entreprise qui implique inévitablement des risques pour autrui.

Qu'il y ait faute ou non, tout dommage doit donc être réparé. Mais doit-il l'être toujours dans la même proportion ? Suivant M. S., le point de vue subjectif doit être pris en considération quand il s'agit, non plus du fondement, mais de la mesure de l'indemnité. Le dogme qui admet une seule source de responsabilité, la faute, et celui qui admet un seul mode de réparation, la réparation intégrale du préjudice, sont nécessairement solidaires. Ruiner le premier, c'est faire perdre au second son fondement. En fait, d'ailleurs, la jurisprudence ne s'est jamais astreinte à rendre l'indemnité rigoureusement égale au dommage : elle tient compte du degré de la faute et des circonstances. Il faut mettre la doctrine d'accord avec elle en posant les règles du calcul de l'indemnité.

Or le Code, en matière de dommages-intérêts pour inexécution d'obligation (articles 1150-1151), distingue entre le dommage intentionnel et le dommage non intentionnel. C'est là une règle générale qui doit être appliquée à la réparation de tous les dommages, même s'ils ne résultent pas de l'inexécution d'un contrat. La façon d'apprécier le dommage et par suite l'indemnité doit être différente, suivant qu'il s'agit de faute volontaire, d'imprudence ou de risques purement et simplement. Il est donc indispensable de déterminer la nature et l'étendue de la responsabilité, suivant qu'elle a sa source dans un délit, dans un quasi-délit ou dans un fait de simple risque ; par suite, de définir avec précision ces notions (ce que le législateur n'a pas fait) et de rattacher à chacune d'elles les dispositions légales du Code.

M. S. a entrepris de le faire dans la seconde partie de sa brochure (p. 42-90). C'est la partie la plus originale de son étude. Il me semble que c'est aussi la moins claire et celle qui prête le plus à la critique. Il a essayé d'y concilier avec la théorie objective une méthode pour calculer l'indemnité qui prend en considération l'élément subjectif de l'acte dommageable. « L'adaptation de la réparation au dommage, dit-il, se mesure à l'adaptation de la volonté elle-même au dommage qui a été réalisé... La réparation doit s'individua-

liser de moins en moins, au fur et à mesure que la volonté se trouve moins individualisée par rapport au dommage causé, moins adaptée aux conséquences du fait qu'elle a voulu. » S'il y a dol ou faute lourde ou seulement lien de causalité directe entre l'activité du défendeur et le dommage, la victime a droit à une réparation intégrale, égale à la perte subie et au gain manqué ; — s'il y a seulement imprudence ou négligence ou lien de causalité indirecte, la réparation ne devra pas être complètement « individualisée » : elle sera égale seulement à la perte subie ; — enfin, si le dommage est le résultat involontaire d'une activité normale qui implique des risques, il y aura lieu à une réparation purement abstraite : l'indemnité sera calculée d'après un tarif établi, comme la composition pécuniaire dans le système germanique. En outre, la preuve à fournir ne sera pas la même dans les trois cas. Il y a donc plusieurs sources de responsabilité, plusieurs degrés de réparation, plusieurs modes de preuves : tous ces éléments, M. S. cherche à les coordonner et à mettre sa construction théorique d'accord avec le Code. Il y a là un effort intéressant, mais qui aboutit à une systématisation un peu artificielle. Par exemple, M. S., qui exige seulement de celui qui a commis une imprudence une indemnité à demi individualisée, justifie sa thèse par la considération suivante : « La justice veut sans doute qu'il couvre les frais, mais dans la mesure où un plus habile et un plus circonspect aurait pu calculer, en mettant les choses au pire, les conséquences de son acte. » Il y a là, à mon avis, une confusion manifeste entre la prévision possible des risques et la prévision possible des dommages. D'une manière générale, la théorie subjective de la mesure de l'indemnité me paraît inconciliable avec la théorie objective du fondement de la responsabilité. Mais ce sont là des critiques purement juridiques qu'il ne convient pas de développer ici.

Ce ne sont pas, en effet, les efforts faits par les juristes pour concilier leurs théories avec le Code qui intéressent le sociologue. Mais l'apparition dans la doctrine et dans la jurisprudence de ces théories et des principes d'équité qu'on invoque pour les défendre est le seul fait essentiel que nous ayons à interpréter, quand nous voulons déterminer objectivement le

contenu actuel d'un concept juridique. Le juriste croit volontiers à la simplicité de ces concepts. Même quand il admet, comme M. J., qu'ils ne sont pas immuables, et que « la loi d'évolution régit souverainement le monde juridique comme le monde matériel », il croit pouvoir découvrir, par l'analyse, la définition adéquate de ces concepts et il fait de cette définition le point de départ de ses raisonnements : ce vice de méthode est la source de toutes les incertitudes et de toutes les contradictions. — Si l'on considère, au contraire, l'apparition de ces théories et de ces principes comme un fait, symptôme de besoins nouveaux que le droit doit satisfaire, on se convaincra de la complexité des concepts juridiques en général, de l'idée de responsabilité en particulier, et de l'impossibilité d'accepter une théorie simpliste au détriment de toutes les autres.

Simultanément plusieurs théories objectives se sont fait jour, et l'on signale un courant de jurisprudence qui leur est favorable. C'est-à-dire qu'il est désormais impossible de faire supporter aux victimes seules les risques de l'activité contemporaine, en particulier de l'industrie. L'élaboration des lois étrangères et françaises sur les accidents de travail a la même signification. — Assurément les hommes entreprenants ne nous semblent pas coupables ; il ne peut être question de tirer d'eux une vengeance, de leur infliger une peine. Car leur activité ne profite pas à eux seuls. Toute la société est intéressée, et les victimes elles-mêmes, à ce que certains travaux, quoique dangereux, soient entrepris. Elle se sent tout entière responsable des dommages causés et ne peut en vouloir à ceux dont elle approuve la hardiesse. Un problème se pose donc : il faut exiger de l'entrepreneur une réparation, sans pour cela lui dire qu'il est coupable, sans lui infliger une peine. Le risque professionnel doit rentrer dans les frais généraux de l'industrie. Tel est le principe de la théorie nouvelle. — Cette théorie est faite pour répondre à des besoins spéciaux à l'industrie. Aussi des lois spéciales, faisant aux ouvriers victimes d'accidents de travail un sort meilleur qu'aux victimes d'accidents non industriels, finissent-elles par triompher. Quelques-uns protestent contre ces lois d'exception, ces lois politiques qui violent « le droit bourgeois, le droit économique [1] ». Mais les juristes eux-mêmes subissent l'influence des idées qui les ont

(1) Cf. Tarbouriech, *loc. cit.*, p. 87-88, 93, 119, et une note de Labbé (Sirey, 1895, IV, 25).

fait naître : la théorie contractuelle est manifestement inventée en vue des accidents de travail, non en vue de tous les accidents en général. Il est bien intéressant de voir M. J., par un scrupule de juriste, transformer la théorie du risque professionnel en théorie de la responsabilité du fait des choses, et vouloir à tout prix faire rentrer dans le droit commun des dispositions législatives justifiées par des besoins exceptionnels.

Il faut donc que la société répare les dommages causés par des entreprises qu'elle approuve : il serait juste, semble-t-il, qu'elle prît la réparation à sa charge. Car le patron, pas plus que l'ouvrier, ne choisit volontairement l'industrie qu'il exerce ; les circonstances la leur imposent. Faut-il donc laisser le hasard répartir les risques d'une activité utile à tous et voulue par tous ? La seule solution « qui corresponde à l'équité sociale et à la réalité des choses, dit M. S., ce serait de faire de la répartition des risques une charge de l'organisme industriel, » par l'assurance légale. « Par le seul mécanisme du droit privé, par cela seul qu'il ne s'agit encore que de rapports individuels, on n'aboutit guère qu'à des résultats incomplets. » — Mais la répartition sociale des risques par l'assurance légale, c'est une conception socialiste. On le sent et on s'en effraie. La théorie contractuelle ne semble pas autre chose qu'un effort désespéré pour atteindre les résultats souhaités, qu'on veut équitables, sans transgresser les principes individualistes du droit civil. Plutôt que de répartir légalement les risques de l'industrie, on lira, contre toute vraisemblance, dans les contrats de travail, une clause de garantie et on exigera du patron, au hasard des accidents, une réparation extrêmement onéreuse pour lui. La critique de la théorie contractuelle, de ce point de vue, a été très bien faite par M. S. — Et cependant la théorie contractuelle insuffisante comme solution, est intéressante comme indication. Dans l'état actuel de l'organisation du travail, une répartition sociale des risques industriels nous apparaît comme injuste. Car l'industrie, sous notre régime économique, profite d'une façon générale à la société, mais aussi d'une façon toute spéciale à l'industriel : nous voulons qu'il supporte les risques comme il accapare les profits. Si les profits sont individuels, que les risques le soient aussi. L'État pensionne, aux frais de tous, les victimes des entreprises publiques, dont aucun individu ne tire profit[1].

(1) Cf. une note de M. Hauriou sur un arrêt du Conseil d'État (Sirey, 1897, III, 32) qui admet la théorie du « risque administratif ».

Cette préoccupation de proportionner le risque au profit est manifeste dans la théorie contractuelle. C'est parce que le patron profite de l'industrie qu'on veut lui imposer l'obligation légale d'en assumer tous les risques. On ne suppose un contrat que pour sauver les apparences. Car il est clair qu'actuellement le patron qui peut imposer ses conditions n'entend pas implicitement promettre à l'ouvrier la sécurité. Cela est si vrai que certains juristes, M. Pirmez[1] par exemple, voient dans le contrat un moyen pour le patron de diminuer sa responsabilité et de faire accepter par l'ouvrier tout ou partie des risques de l'entreprise. Et l'on concevrait bien qu'entre associés le contrat pût contenir une clause de répartition des risques proportionnelle aux profits. Mais précisément parce que les ouvriers ne sont pas associés au patron, on n'admet pas que le contrat de travail puisse, implicitement ou explicitement, contenir une clause de non-garantie. Les notions de responsabilité contractuelle et de responsabilité délictuelle ne sont donc pas simples et fixes : le domaine respectif de l'une et de l'autre varie suivant la situation économique et non juridique des parties en présence. — Et, d'autre part, les notions de responsabilité civile et de responsabilité pénale ne sont pas nettement distinctes : elles ne sont pas complètement différenciées encore, et la théorie objective est en avance sur les faits. Je n'en veux pour preuve que la théorie de M. S. sur la mesure de l'indemnité. Il veut que la réparation soit intégrale lorsqu'il y a eu dol ou faute lourde, et à demi individualisée par rapport au dommage lorsqu'il y a eu imprudence ou négligence. Autrement dit, il sent que les dommages-intérêts sont encore pour nous, dans une certaine mesure, une peine privée, peine qui est une véritable vengeance, réclamée par la conscience publique contre l'auteur d'un dol, et dans laquelle on voit au moins un avertissement et une intimidation utiles pour les imprudents et les négligents.

Les observations précédentes, nécessairement incomplètes, sont, je crois, du genre de celles qui intéressent le sociologue. Il ne croit pas qu'il y ait *une* conception *juste* de la responsabilité dont toutes les autres ne seraient que des approximations. Il voudrait savoir ce qu'est, en fait, à l'heure actuelle, la responsabilité, c'est-à-dire trouver la réponse à cette question : Comment et par qui la conscience sociale veut-elle que

(1) Cf. Saleilles, *loc. cit.*, p. 89, note 100; Josserand, *loc. cit.*, p. 109.

les dommages causés soient réparés ? Or les études théoriques de droit civil ne posent pas la question dans ces termes, et c'est pourquoi il est si difficile aux sociologues d'en tirer quelque chose. Ils n'y trouvent ni l'exposé complet des faits ni l'interprétation scientifique de ces faits. Car les civilistes appellent *théorie* une construction logique destinée à concilier avec le texte du Code, qui se prête à tout, une jurisprudence établie ou naissante. Et la fragilité et l'incertitude des théories vient de l'insuffisance de la méthode. En effet, si l'on hésite, si l'on se contredit, si on heurte une théorie à des théories différentes, c'est que la construction s'élève sans qu'on ait trouvé un fondement solide. Pour découvrir par quels procédés législatifs ou juridiques la juste réparation des dommages peut être assurée, il faudrait savoir d'abord exactement ce que la conscience sociale considère comme une juste réparation. C'est-à-dire qu'il faudrait observer les faits et tirer de cette observation la formule dont je parlais plus haut. Or les civilistes ne le font ordinairement pas. Je laisse de côté ceux qui, de parti pris, affirment que le Droit est immuable et condamnent sans examen toute jurisprudence qui s'écarte des solutions du Code littéralement interprété. Mais les juristes mêmes qui veulent faire œuvre scientifique et sentent qu'il est nécessaire de tenir compte des faits ne peuvent se libérer des traditions de l'école. Je relève dans la brochure de M. S. bien des indications méthodologiques intéressantes. « Le droit, dit-il, est fait pour refléter cette conception actuelle de la vie, au fur et à mesure de son évolution successive, sinon il n'est qu'une construction en l'air de raisonnements qui s'enchaînent, mais vides de réalité. » Et cependant sa méthode se réduit à ceci : 1° constatation de besoins juridiques nouveaux et construction d'une formule indiquant les moyens de les satisfaire ; 2° application, par voie de déduction, de ce principe général aux espèces particulières ; 3° justification, par les textes et par des considérations d'équité, de la théorie proposée. Quelle est la portée de chacune de ces opérations ? La justification par les textes n'a évidemment aucune valeur scientifique : un Code n'est qu'une tentative, toujours imparfaite et nécessairement provisoire, pour donner satisfaction aux besoins de justice. Il reste d'ailleurs bien entendu qu'il est plus commode et plus prompt de changer l'interprétation d'un texte que d'en attendre la modification du législateur. La justification par les considérations d'équité et par les principes

suppose évidemment qu'on a préalablement déterminé ce qui est équitable et ce qui ne l'est pas : elle n'a donc de valeur que si la première opération en a une. Or cette première opération, qui constitue à elle seule tout le travail théorique du juriste, est la plus négligée.

Il semble que rien ne soit plus aisé que de savoir ce qui est juste et ce qui ne l'est pas. La plupart du temps on pose sans discussion un principe traditionnel ; les novateurs, après une énumération rapide et incomplète des faits, remplacent le principe classique par un principe de leur choix, par exemple le principe qui fonde la responsabilité sur la faute par celui qui la fonde sur le risque professionnel. Et l'on passe immédiatement à la seconde opération, on déduit longuement les conséquences du principe posé et ses applications particulières. Et c'est alors qu'apparaît l'insuffisance du principe et celle de la méthode : car à chaque instant il faut faire intervenir d'autres principes et admettre des exceptions. C'est à quoi sont réduits, dans le cas qui nous occupe, les partisans de la théorie contractuelle. Pourquoi ? C'est que nous sentons vivement, dans les cas particuliers, l'injustice d'une solution qui nous semblait équitable quand nous énoncions un principe abstrait. Il faudrait donc que le principe général résumât, dans une formule brève, les principes particuliers dont nous nous inspirons inconsciemment dans la pratique.

C'est-à-dire que les principes, qui ne sont pas des données à priori de la conscience morale, ne peuvent être obtenus que par une induction lente, précédée d'une étude exhaustive des faits connus. Quand notre conscience morale ou juridique réagit contre une disposition légale, ce n'est pas que nous obéissions à notre insu à des principes généraux : les principes ne peuvent être que des formules abstraites qui indiquent approximativement comment réagit, aujourd'hui, notre conscience morale. Substituer, aux prétendus principes qui correspondent à des états sociaux passés ou absolument fictifs, des formules obtenues par induction, ce serait construire vraiment des « théories objectives », faisant connaître les réalités juridiques et, s'il est possible, les lois de leur évolution.

IX. — ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

Par MM. MAUSS, LAPIE, DURKHEIM

FICK (Richard). — **Die Socialgliederung im Nordoestlichen Indien zu Buddha's Zeit.** — Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage. Vornehmlich auf Grund der Jâṭaka dargestellet (*L'organisation sociale dans l'Inde du Nord-Est au temps du Bouddha*). Kiel, Haeseler, 1897, p. xii-233, in-8°.

La question est à l'ordre du jour parmi les indologues. Il s'agit de reviser les assertions qu'on avait risquées un peu témérairement sur la foi des seuls codes brahmaniques. On ne s'était pas assez rendu compte que ces livres nous donnent une figuration idéale de l'organisation sociale plutôt que cette organisation elle-même, dans sa réalité vivante. De plus, la caste qui rédigea ces textes avait naturellement un parti pris qui altère la valeur des renseignements fournis. Après l'indologue Bühler, après les anthropologues Risley et Crooke, M. Sénart avait récemment posé la question dans des termes nouveaux (*les Castes dans l'Inde*, Leroux, 1896). Tout en s'appuyant sur ce livre, M. F. apporte une contribution puisée à d'autres sources.

C'est à la littérature bouddhique que M. F. s'est adressé. On pouvait s'attendre, en effet, à ce qu'elle fût suggestive de vues nouvelles; car les textes bouddhiques devaient plutôt prendre le contre-pied des idées brahmaniques et, notamment, devaient réduire à sa juste mesure l'importance de la caste sacerdotale que les brahmanes, depuis, se plurent à exagérer. De plus, les Jâṭakas, cette source dont s'est plus spécialement servi M. F., sont des récits populaires ou popularisés; ils reproduisent toutes les anecdotes et tous les contes que l'on a répartis entre les mille vies du Bouddha. Ils sont, à ce titre, particulièrement précieux. Par opposition aux textes brahmaniques et même à ceux du canon bouddhique, ils donnent le fait vivant, le trait de mœurs. L'attitude respective du roi, du brahmane, de l'ascète, du pauvre sont saisis sur le vif et fixés comme instantanément dans ce récit, mi-partie féerique et mi-partie réaliste, qu'est le Jâṭaka. A l'aide de ces documents, M. F. arrive à nous représenter d'une manière toute

nouvelle l'organisation sociale des Hindous, à l'époque où le bouddhisme fleurit (du IIIe siècle avant au IIe siècle après J.-C.).

Et d'abord, le bouddhisme ne fut pas, comme on l'a cru, une réaction violente contre le système des castes, qui, jusque-là, eût été florissant et incontesté. Le bouddhisme ne fut nullement révolutionnaire; sur ce point, comme sur les autres, il ne fit que développer un mouvement qu'il ne créa pas. C'est qu'en réalité, si rigide qu'il soit devenu dans la suite, le système des castes n'a jamais été aussi pesant, aussi abaissant pour le peuple qu'on l'a bien voulu dire (p. 212 et suiv.). Nous répétons encore, au sujet des castes hindoues, des fables qui datent des premiers voyageurs européens. Au temps des Jâṭakas comme au nôtre, les castes ont eu une bien plus grande souplesse qu'on ne suppose et n'ont embrassé d'une façon vigoureuse que des cercles restreints de la vie populaire.

Ce qui caractérise la caste ancienne, telle que la décrivent les contes bouddhiques, ce sont des prohibitions, des droits, des devoirs. Les prohibitions sont des tabous de commensalité (p. 29), d'attouchement, de mariage, l'interdiction de certaines fonctions. Les droits sont la faculté de remplir certaines fonctions, d'avoir certaines propriétés, d'épouser une femme de même caste (p. 35). Les devoirs sont moraux et sociaux; le plus important est celui d'avoir des enfants. Ce qui distingue la caste de cette époque de la caste actuelle, c'est son absence d'organisation; elle n'a pas de conseil, pas de chef (sauf peut-être dans le cas des castes de marchands où un commencement d'autorité directrice semble apparaître, p. 166). Quant au recrutement, il repose exclusivement sur la naissance; les mots qui signifient naissance, famille, caste (couleur) sont, en fait, synonymes (p. 22) et les Jâṭakas ne nous donnent pas d'exemples de changements de caste. Mais, pas plus d'ailleurs que les textes brahmaniques les plus anciens, ils ne frappent de déchéance les enfants dont les parents sont de couleur différente; l'enfant, dans ce cas, est de la caste du père.

Mais c'est surtout sur les rapports respectifs des castes que M. F. apporte des faits nouveaux. D'abord les brahmanes n'occupent nullement la place prépondérante qu'ils se sont attribuée et qu'ils ont pu quelquefois occuper. Devant la loi, le brahmane n'est pas au-dessus des autres membres du corps social; le râja peut le faire pendre, crime horrible si l'on en croyait les codes brahmaniques. Les fonctions qu'il remplissait étaient, alors comme maintenant, très diverses et

il en était de très basses. Il y avait (p. 118, 156) des villages de brahmanes (comme il en existe encore beaucoup). Le brahmane était surtout devin, sorcier, possesseur de formules ; certains d'entre eux savaient faire le sacrifice et gagnaient ainsi beaucoup d'argent. Le vrai brahmane, le savant, l'ascète, les contes n'ont que des égards pour lui. Pour les autres, ironies, insultes même ne leur sont pas épargnées. Mais, au rebours des textes rituels qui lui font une place assez basse, les écrits bouddhiques attribuent un rang élevé au chapelain prêtre particulier du roi, professeur, devin, ministre de celui-ci.

Le pouvoir appartient, comme il a dû appartenir de tout temps, à la caste noble, aux kṣatriya (p. 52 et suiv.), et, avant tout, au roi, au râja. Les kṣatriya ne sont pas du tout, comme le veulent les codes, des guerriers, des soldats. Ce sont les parents du râja, ses feudataires, ses grands dignitaires. Même ils ont, eux aussi, des préoccupations théologiques. Quant au roi, il a un pouvoir absolu (p. 96) ; il a sa justice, sa dîme, ses impôts, qui ont dû être volontaires à l'origine, ses employés. Il y a toutefois quelques familles ou clans kṣatriya, qui ne sont pas soumis à un roi ; le gouvernement en est oligarchique. Le Buddha semble être né dans une famille de ce genre, celle des Çâkya.

Au-dessous des castes dominantes, viennent les familles de marchands et d'artisans purs (ch. VII et X) ; ils correspondent aux Vaiçyas des textes brahmaniques. Mais, en réalité, il y avait alors autant de castes de ce genre que de corps de métiers. Le métier était héréditaire ; par suite la gilde et la famille coïncidaient jusqu'à un certain point (p. 179-184). Enfin, au-dessous encore, il y avait les professions sans castes, puis les castes réprouvées, les tribus aborigènes qui erraient et qui errent encore, méprisées, autour des villes de l'est de l'Inde.

Mais, si réelle que fût cette hiérarchie, les castes inférieures n'avaient nullement vis-à-vis des autres cette attitude mécontente et presque hargneuse qu'on leur a souvent attribuée. La séclusion des castes est un phénomène moral auquel les sociétés hindoues s'étaient faites. Il y était normal et, même de nos jours, l'Hindou des classes inférieures n'en souffre pas.

Ces vues apportent donc, comme nous l'avons dit, un utile correctif aux idées courantes et une importante contribution aux théories qui ont été plus récemment soutenues. Mais la

base sur laquelle M. F. a porté son examen est encore étroite; une comparaison plus constante des codes brahmaniques, des textes rituels védiques, des textes Jaïnas, eût donné à son travail une plus solide assiette. Un grand nombre des renseignements contenus dans les Jâtakas sont d'ordre purement littéraire : ainsi, l'énumération des professions remplies par les brahmanes dans le Dasabrâhmaṇajâtaka (IV, 361, édition Fausböll; Fick, p. 141 et suiv.). D'autre part, M. Fick n'a pas cherché à faire la moindre hypothèse sur l'origine de la caste. En le lisant, on se demande si la nature des rapports qui ont existé à l'origine entre la famille, les métiers hérités, les castes, ne pourrait pas fournir une solution, assez plausible, du problème. Même la caste actuelle paraît bien avoir pour principe l'attribution héréditaire de fonctions sociales ou économiques déterminées à des clans déterminés, auxquels certains actes étaient interdits pour des raisons religieuses. C'est ainsi que, seules, les castes de pêcheurs peuvent être à tout moment sur l'eau. Les faits de ce genre sont innombrables dans Elliot, Crooke, etc. M.M.

R. DE LA GRASSERIE. — **L'Etat fédératif** (*Législation comparée et sociologie*). Paris, Fontemoing, 1897, 1 vol. in-8°, 244 p.

Nous n'insisterons pas sur les chapitres de ce livre où l'auteur prétend qu'« on peut constater dans le monde social presque tous les phénomènes du monde physique » (p. 8) : raréfaction et condensation, combinaison et dissociation, attraction et répulsion. Nous pensons que des métaphores comme celle-ci : « La guerre a été, pour la confédération des peuples, ce que le mouvement a été pour la condensation » (p. 11), loin d'élucider les problèmes sociaux, ne sauraient que les embrouiller. Faisons donc abstraction de toute cette physique.

M. de la Grasserie se propose : 1° de définir l'État fédératif (partie théorique); 2° de chercher le rôle qu'il a joué dans l'histoire (partie « expérimentale »); 3° d'apprécier sa valeur (partie pratique).

De la seconde partie, la plus longue (p. 41-144, p. 232-237), nous n'avons rien à dire : c'est un résumé des constitutions des États fédératifs d'Europe et d'Amérique. Ces documents sont utiles, mais l'auteur n'a pris la peine ni de les com-

menter ni de les classer : mieux vaut se reporter aux textes qu'ils résument.

La première et la troisième parties de l'ouvrage sont plus personnelles. Ce n'est pas que la définition de l'État fédératif soit très précise. L'auteur se borne à dire (p. 1) que « dans les États fédératifs le lien entre les diverses parties composantes est très relâché, quoique à des degrés différents ». Il distingue des États isolés, des États confédérés et des États unitaires, et son idée maîtresse semble être qu'entre ces trois catégories la ligne de démarcation n'est pas très nette. Cette vue n'est pas inexacte ; néanmoins M. de la Grasserie paraît l'exagérer. C'est ainsi qu'il place parmi les États fédératifs des États qui n'ont entre eux qu'une alliance défensive provisoire (p. 28) : c'est jouer sur les mots. Même une alliance durable, comme la Triple Alliance, qu'il considère comme une « fédération » plus intime que la précédente, n'est à aucun titre une fédération. Entre les trois États alliés, aucune institution n'est commune : or c'est là, semble-t-il, le seul critère qui puisse distinguer les États fédérés des États isolés. Si une seule institution, quelle qu'elle soit, est commune à divers États ; si les armées ont le même uniforme, le même drapeau ou le même chef ; si ces États ont les mêmes représentants à l'étranger ; s'ils ont la même ceinture de douanes, il y a fédération. Mais tant que cette communauté n'existe pas, les États sont isolés.

De même, on peut nettement distinguer l'État fédératif de l'État unitaire. Sur ce point d'ailleurs M. de la Grasserie est plus précis : il fournit deux critères. L'État est unitaire quand le pouvoir de légiférer et la nomination des fonctionnaires sont aux mains du gouvernement central ; il est fédératif quand des législations particulières subsistent et quand les autorités provinciales conservent le droit de nommer des fonctionnaires. Ce dernier critère est-il si important? Les maires, en France, nomment et révoquent certains fonctionnaires sans que l'unité de l'État soit compromise. Mais le premier critère est meilleur et il permet de distinguer la décentralisation de la fédération. Dans un État décentralisé, il reste des institutions provinciales : des universités, voire des administrations financières comme les « miquelets » des provinces basques d'Espagne ; mais la loi est l'œuvre de l'État. Au contraire, chacun des États confédérés, chacun des cantons suisses, des États allemands ou des États-Unis d'Amé-

rique peut légiférer. Un État fédératif, c'est donc un État composé d'États qui, conservant chacun leur pouvoir législatif, possèdent au moins une institution commune.

Quelle est la valeur de l'État ainsi défini ? Nous pourrions éviter ce problème « pratique » ; mais, comme M. de la Grasserie énumère les avantages et les inconvénients de la fédération, le contrôle expérimental de ses assertions nous appartient. L'auteur ne méconnaît pas les avantages de l'unitarisme, mais il estime que la fédération a les mêmes qualités. L'unité semble utile au point de vue militaire : pourtant l'Allemagne confédérée a battu la France unifiée. L'unité administrative semble économique : pourtant la Suisse, les États-Unis, l'Allemagne ont des budgets moins élevés que celui de la France. L'unité législative paraît bonne, mais elle peut être obtenue par une entente entre les divers États confédérés. (Dans ce cas, en vertu de la définition donnée plus haut, ces États ne deviendraient-ils pas un État unitaire ?) Mais ce qui décide M. de la Grasserie en faveur de la fédération, ce sont trois puissants motifs : 1° l'énormité monstrueuse de la machine sociale dans un gouvernement unitaire ; 2° le caractère pacifique et 3° le caractère démocratique du fédéralisme.

La machine sociale est-elle nécessairement énorme dans l'État unitaire ? Serait-elle nécessairement réduite dans le fédéralisme ? Je l'ignore. Tant de causes ont contribué à multiplier les rouages de l'État qu'on peut douter de l'efficacité du remède proposé par M. de la Grasserie. L'important, si l'on veut réduire les dimensions de la « machine sociale », ce n'est pas d'en changer la forme, mais d'en restreindre l'usage : dans la doctrine des anarchistes ou dans celle des économistes orthodoxes, l'État serait simple sans être fédératif.

Le second argument est plus contestable encore et les faits viennent de lui infliger un sanglant démenti. M. de la Grasserie écrivait (p. 157) : « Pour qu'une fédération comme celle des États-Unis déclarât la guerre, il faudrait de bien puissants motifs. Dans la république fédérative il ne survit plus que des guerres défensives. D'ailleurs la fédération favorise le gouvernement direct, et la guerre devient très rare quand elle ne peut résulter que d'un plébiscite. » Propositions dont il est inutile de souligner la témérité. C'est souvent, au contraire, l'opinion publique qui déchaîne les guerres, et si l'on avait soumis à un plébiscite la question hispano-américaine,

la guerre eût éclaté plus rapidement. M. de la Grasserie raisonne comme si le peuple connaissait toujours son véritable intérêt : c'est de la naïveté.

Enfin, est-il vrai que le fédéralisme soit démocratique? Reconnaissons que M. de la Grasserie n'attribue pas ce caractère à tout fédéralisme, mais surtout au fédéralisme de l'avenir. Il voit dans l'État fédératif un moyen de donner aux minorités une représentation effective. La majorité du nord, dit-il, est minorité au midi : chacun des États fédérés aurait donc une politique conforme aux vœux d'une partie du pays. Mais qu'importerait à la minorité du nord de savoir que le midi est gouverné comme elle désirerait l'être elle-même ? Dans chacun des États, il y aurait, comme dans l'État actuel, une majorité gouvernante et une minorité sans crédit. En outre, comment serait assurée dans cet État l'unité législative qui est, selon l'auteur, un avantage de la fédération comme de l'unitarisme? Enfin, malgré les mesures que l'on prendrait, selon l'auteur, pour éviter une sécession, il faut avouer qu'elle serait à craindre.

Aucun des arguments donnés par M. de la Grasserie n'est donc probant. Il demeure très douteux que l'État fédératif soit préférable à l'État unitaire.

P. L.

GUIDO CAVAGLIERI. — **Funzioni pubbliche e atti amministrativi** (*Fonctions publiques et actes administratifs*). Turin, Bocca frères, 1898, 1 vol. in-8°, 109 pages.

A une théorie générale de la fonction publique, l'auteur joint une définition et une classification des actes administratifs.

Au milieu de formules équivoques, nous trouvons cette définition de l' « administration » : c'est tout ce que fait l'État pour « soutenir, compléter ou corriger l'œuvre de l'individu ». M. Cavaglieri souhaite pour l'avenir un Etat qui mettra tous ses membres sur un pied d'égalité dans la lutte pour la vie et qui permettra à l'activité individuelle de se développer librement. Il remarque — et c'est une vue ingénieuse — que le développement même de la vie individuelle amènera l'augmentation du nombre des fonctions publiques : la machine politique devient d'autant plus formidable que les libertés individuelles exigent plus de garanties.

L'idée la plus intéressante de ce petit livre, c'est qu'il n'y a pas et qu'il ne doit pas exister d'abîme entre l'administratif et le judiciaire. L'administration, dit-on, fonctionne spontanément, sans requête des parties ; elle décrète sans débat contradictoire ; elle ne s'entoure

pas de formalités ; enfin ses actes sont révocables. Le judiciaire aurait tous les caractères opposés. Mais, objecte M. Cavaglieri, le juge peut intervenir d'office dans une affaire et son jugement est, dans certains cas, révocable ; l'administrateur, d'autre part, doit examiner le pour et le contre et s'assujettir à certaines formalités légales. Administration et justice ont d'ailleurs même but. Et c'est à tort qu'on maintient une justice administrative distincte de la justice ordinaire. Sans doute ces deux justices connaissent d'affaires différentes et à ce titre on s'explique la division du travail entre les deux espèces de tribunaux. Mais ce qui scandalise à juste titre M. Cavaglieri, c'est que l'administration soit juge et partie ; c'est que, dans les conflits qui s'élèvent entre l'administration et les citoyens, le juge appartienne au même corps que les agents dont les décisions sont en cause.

Mais cette remarque — et le livre tout entier — appartient plus à l'art de la politique qu'à la science sociale. Nous n'avons donc pas à insister.

P. L.

GATSCHET (ALBERT). — **Die Osage Indianer** (*Les Indiens Osages*). Globus, 11 juin 1898.

Les Indiens Osages appartiennent au groupe plus étendu des Dakotas; ils sont présentement établis au nord-ouest du territoire d'Oklahama. La société comprend deux grandes divisions : sept clans réunis forment le parti de la paix, sept autres le parti de la guerre. Ce dernier en comptait quatorze autrefois répartis en deux sous-divisions égales ; mais le nombre s'en est progressivement réduit. Jadis il était interdit aux membres du parti de la paix de manger de la viande ou même de tuer des animaux. Primitivement chaque village appartenait intégralement soit à l'un soit à l'autre groupe. Le parti de la guerre semble toujours avoir été le plus puissant.

E. D.

KARL MELCHING. — **Die Staatenbildung in Melanesien.** Diss. Leipzig, 1897.

Le degré d'organisation de ces peuples est très différent. Dans la Nouvelle-Guinée hollandaise, absence complète de différenciation, point de pouvoir défini. Au contraire, aux îles Salomon et aux Nouvelles-Hébrides on trouve des esclaves, des classes et les chefs ont une autorité étendue. Entre ces deux extrêmes, toute une gamme d'intermédiaires. Mais là même où l'organisation est la plus haute, elle reste faible ; la densité sociale étant très peu élevée ne permet pas de grands groupements.

E. D.

H. OLDENBERG. — **Zur Geschichte des Indischen Kastenwesens**

(*Les castes dans l'Inde*). Ztsch. d. D. morgenl. Gesell., 1897, p. 267-290. Critique des livres de Senart et de Fick.

X. — DIVERS

Par MM. LAPIE et DURKHEIM

Ch. LETOURNEAU. — **L'Évolution de l'éducation dans les diverses races humaines.** Paris, Vigot frères, 1898, 1 vol. in-8°, xviii-584 pages.

Dans ses nombreux ouvrages, tous conçus sur un même plan, M. Letourneau étudie les origines plutôt que l'évolution des sociétés, et il étudie plutôt encore l'état actuel des sauvages que les origines de l'humanité. C'est donc l'origine de l'éducation, d'après l'état de l'éducation chez les sauvages modernes, qu'il nous présente cette année.

Sans critiquer le principe même de cette méthode, nous devons remarquer, dès le début de cette analyse, que l'emploi en est souvent défectueux. M. Letourneau ne fait pas devant son lecteur la critique de ses sources. Trop souvent il choisit un auteur sans dire les raisons de son choix et il le suit sans confronter ses renseignements avec ceux d'autrui : tel est le rôle que joue l'abbé Grosier dans le chapitre sur la Chine, Ed. d'Or dans le chapitre sur les Arabes ; or, il arrive que ces matériaux aient vieilli. D'autres sources sont suspectes : est-il prudent de consulter Dézobry (Rome au siècle d'Auguste) sur l'éducation romaine? En dépit des affirmations de M. Letourneau (p. 405), est-il sûr que la Cyropédie soit une description simplement « embellie » de l'éducation persane ? On comprendra qu'une méthode aussi dépourvue de critique excite la défiance du lecteur.

L'auteur n'a pas la prétention de tirer de son étude des conclusions ambitieuses. Les lois qu'il induit des nombreux faits qu'il recueille sont modestes et indécises. Pour M. Letourneau, l'éducation primitive est familiale et instinctivement « utilitaire » : l'enfant imite ses parents et apprend par imitation les métiers corporels qui lui donneront le moyen de subvenir à ses besoins : telle est la première période. Les périodes suivantes sont moins nettement caractérisées. D'une part, M. Letourneau dit que la première période dura « aussi

longtemps que les sociétés humaines ne dépassèrent point le stade de la tribu républicaine et même, sauf exceptions, celui de la petite monarchie ». Mais « durant le stade de la grande monarchie... on voit partout l'éducation devenir à la fois autoritaire, théocratique et plus intellectuelle... Il s'agit alors de façonner des foules asservies, despotiquement gouvernées par un monarque déifié qui se solidarise avec un clergé organisé et une aristocratie héréditaire » (p. 561). A l'éducation physique et technique donnée dans la famille succéderait ainsi une éducation, à la fois morale et intellectuelle, donnée par l'État. Mais, d'autre part, l'auteur distingue parfois la phase de l'éducation morale et la phase de l'éducation intellectuelle. La première est propre aux sociétés guerrières, la seconde n'apparaît qu'avec les sociétés religieuses : « Quand la religion est devenue une puissance, quand une certaine science s'est constituée, surtout quand la littérature et les arts ont pris un grand développement, l'éducation change d'allure, elle devient de plus en plus *intellectuelle* ». L'éducation serait donc tour à tour physique, morale et intellectuelle. Pour obéir à cette loi d'évolution, l'éducation de l'avenir n'aura qu'à devenir moins verbale, moins mnémonique, plus vraiment intellectuelle, sans oublier qu'elle doit être en même temps physique et morale. Telles sont, en bref, les conclusions du livre.

Peut-être n'est-il pas interdit, après avoir éliminé les renseignements suspects, de tirer des faits réunis par M. Letourneau des inductions plus précises.

Si nous voulons trouver une solution, nous devons d'abord changer les termes du problème : il nous paraît prématuré d'étudier l'évolution de l'éducation. Rien ne prouve que la préhistoire soit, comme le dit M. Letourneau, « partout uniforme » (p. 319) : évitons donc de généraliser les faits qui se produisent à la naissance d'une société particulière. Rien ne prouve non plus que la hiérarchie des races humaines soit celle qu'indique M. Letourneau et que tous les hommes aient connu d'abord l'état actuel des Australiens, puis celui des nègres, des Polynésiens, des Indiens d'Amérique, puis celui des anciens Mexicains et Péruviens, puis celui des Chinois modernes, des anciens Egyptiens, des Arabes, des Juifs, des Hindous, des Persans, pour arriver au stade des anciens Grecs et Romains et enfin à la civilisation moderne. Trouver la trace d'une évolution unique dans l'étude de ces sociétés hétéro-

gènes, trouver même la loi générale de cette évolution paraît, au moins provisoirement, impossible. Ce qui est moins impossible, c'est de trouver, dans cette foule de faits, des couples de phénomènes si étroitement unis que nous pourrions établir entre eux des relations causales. Ce sont des lois de ce genre que, à l'aide des documents fournis par M. Letourneau, nous allons chercher.

Devons-nous demander où commence l'éducation ? Mais l'éducation n'a pas de commencement. Dès que deux générations humaines, une mère et un enfant, sont en présence, l'éducation commence. Partout où se trouve, si faible soit-il, le rudiment d'une famille, l'enfant imite soit son père soit sa mère. Ce qui est plus intéressant, c'est de savoir quand et pourquoi commence l'éducation extrafamiliale. Ce phénomène important a une origine historique et doit avoir des causes sociales : quelles sont ces causes ?

On pourrait croire que l'éducation publique a pris naissance dès que, la famille n'étant plus l'unité sociale par excellence, la division du travail fait son apparition. En effet, on comprend que, tant que chaque famille doit se suffire à elle-même, l'enfant trouve dans sa famille les éducateurs nécessaires pour apprendre à faire tout ce qui lui sera utile : chasseur, tailleur et maçon (si l'on peut employer ces termes trop modernes), l'homme primitif enseigne à son fils les trois métiers qui lui assureront la nourriture, le vêtement et l'abri. Mais quand, par suite de la division du travail, le père se borne à chasser, il ne peut plus enseigner à son fils la préparation des vêtements : l'enfant doit donc recourir à un éducateur étranger à la famille. Cette déduction n'est pas vérifiée : la division du travail n'est pas la condition suffisante de l'éducation extrafamiliale. La difficulté est, en effet, tournée : chaque père enseigne son métier à son fils et des corporations héréditaires se constituent. S'il existait une éducation publique, les corporations ne se recruteraient pas constamment dans les mêmes familles, mais l'impossibilité pour l'enfant d'apprendre un autre métier que celui de son père, puisqu'il n'a pas d'autre éducateur que son père, est la vraie cause de l'hérédité des métiers. Ainsi la division du travail, le fait auquel il semblait naturel d'avoir recours pour expliquer l'apparition d'un enseignement extrafamilial, n'est pas la cause cherchée.

Nous trouvons au contraire une corrélation étroite entre

l'existence d'une éducation collective et l'existence du militarisme. N'est-ce pas une nécessité pour les sociétés belliqueuses que l'exercice en commun ? On comprend donc que l'État intervienne, dans ces sociétés, pour donner aux enfants la force, l'endurance et le courage ; on comprend les institutions pédagogiques des Peaux-Rouges comme celles des Lacédémoniens. — Mais, si intelligible que soit le lien entre le militarisme et l'éducation publique, il n'est pas universel : des peuples aussi peu militaires que les Chinois ont une pédagogie très développée. Et, d'autre part, au moins dans les sociétés antiques ou primitives, on ne trouve jamais le militarisme associé à un système d'éducation intellectuelle. A Sparte en particulier, l'éducation intellectuelle était réduite au minimum (p. 423, 425). Le militarisme n'explique donc pas l'apparition de toute espèce d'éducation publique, mais seulement celle de l'éducation physique : l'éducation intellectuelle et le militarisme sont à l'origine en raison inverse. Il nous reste à chercher par conséquent la cause sociale de l'éducation publique intellectuelle.

Les sociétés qui, pour la première fois, connaissent ce genre d'éducation présentent l'un ou l'autre des deux caractères suivants : ou bien leur gouvernement s'occupe des intérêts populaires, ou bien leur religion s'occupe des âmes populaires : dans les deux cas, on tient compte du peuple. Au contraire, partout où le gouvernement ne semble fait que pour le gouvernant, partout où la religion ne semble faite que pour le prêtre, il n'y a pas d'éducation publique de l'intelligence. On trouve un tel système d'éducation dans la Grèce antique : c'est que le peuple y prend part aux affaires publiques. Il en est de même dans des États moins démocratiques, chez les Polynésiens ou chez les Cafres, où le talent de parole, comme en Grèce, est une puissance politique. De même, les Chinois prennent soin de l'intelligence publique, et leur mandarinat est, en somme, une institution démocratique. Quand Charlemagne, dans l'école du palais, menace les nobles paresseux et promet des charges aux pauvres laborieux, il déclare par là même que ses institutions scolaires ont en quelque manière un caractère démocratique. Notons encore une coïncidence curieuse, signalée, mais non expliquée, par M. Letourneau (p. 511) entre la création des écoles et la naissance des communes. Partout où le mérite individuel est apprécié par les gouvernants, partout où le caprice du monarque n'est pas

la seule loi, l'éducation intellectuelle est instituée pour mettre en relief le mérite personnel. Réciproquement, si ce mérite est méprisé, si la volonté du chef décide seule des choix qu'il doit faire, il est inutile de chercher à promouvoir le mérite par une éducation générale. C'est ainsi que, au Dahomey, chaque fonctionnaire fait lui-même l'éducation de son futur successeur : il n'y a pas d'éducation publique.

Des remarques analogues s'appliquent à la religion. M. Letourneau croit trop volontiers que l'apparition de la religion est la condition suffisante de l'éducation publique intellectuelle. Tant que la religion demeure un ensemble de mystères, de recettes et de sortilèges, le sorcier peut bien faire l'éducation de son futur successeur, mais il n'est pas éducateur public; il fait des initiés, il ne fait pas d'élèves. C'est seulement quand la religion, au lieu d'être le monopole et le gagne-pain du prêtre, intéresse toutes les consciences, qu'elle crée des écoles pour répandre ses dogmes et ses pratiques. C'est pour cette raison que la religion péruvienne, si prosélytique, est en même temps éducatrice. C'est pour cette raison que les écoles, inconnues des Arabes avant l'Islam, se multiplient après Mahomet. Et plus sont nombreuses les classes de fidèles auxquelles s'adresse la religion, plus elle est éducatrice : les unes, comme le brahmanisme, se borneront à cultiver l'intelligence des classes les plus élevées ; les autres distribueront des doses d'instruction proportionnées au rang social de leurs fidèles ; d'autres enfin donneront à tous la même nourriture sacrée. Mais la loi générale est celle-ci : l'éducation intellectuelle est donnée en dehors de la famille quand le gouvernement ou la religion, au lieu d'être la chose des gouvernants ou des prêtres, devient plus ou moins la chose du peuple.

Nous pourrions nous poser maintenant d'autres problèmes : Comment naît l'éducation intellectuelle chez les peuples qui n'y arrivent pas par un développement spontané? Quel est, en ce cas, le rôle de l'imitation volontaire (cas des Juifs après la captivité de Babylone, cas des Romains imitant les Grecs), quel est celui de la contrainte? On pourrait chercher aussi comment s'est modifié l'enseignement primitif : tantôt des sciences d'abord accessoires comme l'astronomie, simple auxiliaire de la religion du feu, deviennent les pièces maîtresses d'une pédagogie ; tantôt c'est la littérature qui devient prédominante parce que les hymnes sacrées ont donné naissance à des genres littéraires. On verrait se retourner les rap-

ports qui existaient à l'origine entre certains faits sociaux : la religion qui a provoqué l'éducation scientifique fait parfois, obstacle dans la suite à cette même éducation; le militarisme d'abord en raison inverse de la culture scientifique, exige aujourd'hui une culture scientifique. Mais toutes ces questions, suggérées par le livre de M. Letourneau, sont trop importantes pour être traitées au pied levé. Contentons-nous, comme l'auteur, de l'étude des origines.

P. L.

S.-R. STEINMETZ. — **Gli antichi scongiuri giuridici contro i debitori** (*Moyens primitifs de coercition contre les débiteurs*). Rivista italiana di Sociologia, 1898, n° 1.

Il s'agit du *dhârna* ou de l'usage indou, qu'on retrouve également en Irlande, en vertu duquel le créancier, pour contraindre le débiteur à s'acquitter, vient s'installer à la porte de ce dernier et menace de s'y laisser mourir de faim si on ne le rembourse pas. Pour que la menace ait pu être considérée comme sérieuse, il a fallu évidemment que, le cas échéant, le jeûneur soit allé résolument jusqu'au bout. Suivant St., cette coutume aurait son origine dans les croyances relatives aux morts. L'esprit du défunt est redouté, surtout si on lui suppose quelque colère contre les survivants. Le *dhârna* aurait donc pour objet de menacer le débiteur récalcitrant d'une vengeance d'outre-tombe à laquelle on ne s'exposait pas volontiers; ce serait un suicide par vengeance. En fait, on rencontre dans les sociétés inférieures nombre de suicides qui sont de véritables vendettas : l'auteur en cite de multiples exemples. Le mépris que le primitif a pour l'existence lui fait paraître très naturel ce procédé d'intimidation ou de répression qui déconcerte nos idées. — Quant aux autres variétés du *dhârna*, — sorte de duel de jeûne entre les deux parties, intervention de la foule ou des tribunaux, soit pour s'opposer à ce que le débiteur laissât le suicide se consommer ou, après coup, pour venger la mort du créancier, — elles ne seraient que des formes dérivées et ultérieures.

Les preuves que cette pratique a des origines religieuses nous paraissent très démonstratives. Peut-être l'auteur fait-il jouer un rôle trop considérable aux sentiments personnels qui sont prêtés à l'esprit du mort. La preuve, c'est que, parfois, le créancier se substitue une autre victime, ou même en immole de force une qui le remplace. Il semble dans ce cas qu'il ait plus à redouter l'hostilité du mort que son débiteur, puisqu'il a causé cette mort. L'action de l'esprit n'est pas primitivement conçue sous une forme aussi humaine et psychologique. Les âmes des morts sont en partie des forces aveugles, comme des forces physiques, qui, une fois déchaînées,

produisent leurs effets tout autour d'elles sans discernement. A noter également que le sacrifice doit avoir lieu ou sur le seuil de la maison, ou sur le champ contesté. Il s'agit surtout de contaminer un endroit en y suscitant une force redoutée. E. D.

DEDION. — **Le Contrat de travail** (*au point de vue historique*). Nancy, Gerardin, Nicole et Beugnies, 1898, p. III-273.

PFAFF. — **Ueber den rechtlichen Schutz der wirtschaftlich-schwaecheren in der roemischen Kaisergesetzgebung.**

GOLGIOSO. — **Il contracto di Lavore nell'antico diritto Ligure.** Albenga, typ. Craviotto, p. xx-158.

VIOLLET (P.). — **Droit public** (*Hist. des institutions politiques et administratives de la France*), t. II, moyen âge. Paris, Larose, 474 p., in-8°.

TORTORI. — **La girata cambiaria ; suo sviluppo storico.** Rome, Loescher.

FRENZEL. — **Ueber die Entstehung des roem. Rechtsbegriffs « naturalis obligatio ». Ein psych. Versuch.** Leipzig, Breckopf u. Hœrtel, 1897, p. v-51, gr. in-8°.

RÉVILLOUT. — **Actions publiques et privées en droit égyptien.** Paris, Maisonneuve.

MAYER. — **Gesch. d. Steiermark mit besonderer Rücksicht auf d. Culturleben.**

CICOTTI (E.). — **Il tramonto della schiavitu nel mondo antico,** 1898, p. 140.

WESTERMARCK. — **La condizione legale degli schiavi neri negli Stati Americani** (*Rev. ital. d. Sociol.*, sept. 1897).

MOREL. — **Juridiction commerciale au moyen âge** (*Étude de droit comparé*). Paris, Rousseau, 1897, p. 227, in-8°.

AMIRA. — **Grundriss d. germanischen Rechts.** 2e und verbesserte Aufl. Strasbourg, Trübner, 1897, p. 184, in-8°.

C. SNOUCK HURGRONJE. — **Le droit musulman** (*Rev. d'hist. d. rel.*), 1898, XXXVII, n° 1, p. 1-23 et n° 2, p. 174-203.

Étude sur la nature, la valeur des sources respectives du droit musulman : le Qoran, la tradition, les décisions de la communauté. En montre le caractère originellement religieux et la laïcisation progressive.

BERNHOEFT. — **Das Bürgerliche Gesetzbuch für das deutsche Reich.** (*Haudwoerterb. d. Staatsw.*), 2er Supplementband. Iéna, Fischer, 1897, p. 246-280.

Article considérable rappelant l'historique du Code civil allemand et analysant ses principales dispositions.

KRISTOFFER NYROPP. — **Kulturhistoriske Skitser. I Kysset og dits historie** (*Le baiser et son histoire*). Copenhague, 1898, p. 292, in-8°.

Nous intéressent les chapitres sur le baiser de paix, le baiser respectueux, d'amitié, sur l'origine du baiser.

QUATRIÈME SECTION

SOCIOLOGIE CRIMINELLE

Par M. GASTON RICHARD.

AVANT-PROPOS

Les deux faits qui ont permis de soumettre la criminalité à l'examen scientifique sont, on le sait, d'un côté les variations régulières que, de peuple à peuple et d'époque à époque, offre au statisticien le taux social des crimes et des faits similaires (suicide, faillite, divorce, prostitution), de l'autre les particularités que présente au psychologue et au biologiste l'individualité du criminel. De là sont sorties la statistique morale et l'anthropologie criminelle.

Mais le statisticien ne pouvait manquer de rapprocher des crises économiques et morales, ainsi que des révolutions politiques et religieuses, les variations que présente la criminalité des différents peuples ou celle d'un même peuple observé à différentes phases de son existence. De son côté, l'anthropologiste ne pouvait séparer l'individualité du criminel du milieu humain dans lequel il l'étudiait. Un examen de la population des prisons était un complément nécessaire de son investigation. Il était ainsi conduit à chercher en quels milieux sociaux cette classe d'hommes se recrute et à mettre à contribution les travaux des statisticiens. Le statisticien et l'anthropologiste étaient amenés à collaborer à une enquête sociologique dont la formation des différents types criminels était l'objet.

Mais la sociologie criminelle, à peine ébauchée, était, en raison même de sa faible individualité, condamnée à refléter l'état de la sociologie générale et à accepter les hypothèses qui y prévalent temporairement. On sait quel rôle joue aujourd'hui en cette science la théorie du déterminisme économique ; la sociologie criminelle n'y a pas été soustraite. E. Ferri et la

brillante phalange qui rédige la *Scuola positiva*[1] l'a dès le premier jour assise sur cette hypothèse, assez profondément transformée par lui d'ailleurs.

Or de plus en plus prévalait parmi les sociologues l'idée que l'explication scientifique des faits sociaux doit être une explication *génétique* ou tirée de la connaissance du passé social. Le déterminisme économique n'a pu échapper à l'obligation de faire vérifier ses titres par la sociologie génétique. Il en résulte que, pour rendre compte des milieux criminels et de leurs différences, il est nécessaire de rattacher un état social à celui qui l'a immédiatement précédé et d'avoir présents à l'esprit les troubles de tout genre qui ont accompagné la dissolution de l'un et la naissance de l'autre. La sociologie criminelle ainsi entendue est une étude des crises qui accompagnent les transformations sociales. C'est un aspect de la sociologie comparée, ou, pour mieux dire, un moment nécessaire de cette science. Elle nous fait connaître le phénomène dont nous pouvons espérer modifier le plus complètement l'ampleur et l'intensité et, par là, est directement liée à la pratique sociale.

L'objet propre du sociologue et celui de l'anthropologiste ne doivent donc plus ici être confondus. Quant à la statistique morale, il faut évidemment cesser de la considérer comme une science indépendante et n'y voir qu'un procédé d'investigation au service de la sociologie.

I. — SOCIOLOGIE CRIMINELLE ET STATISTIQUE MORALE

A. — *Méthode*

AUGUSTE BOSCO. — **La statistica civile e penale e la riunione dell'istuto internazionale di statistica à Piétroburgo** (*La statistique civile et pénale et la réunion de l'Institut international de statistique à Saint-Pétersbourg*). Brochure in-4°, 65 pages. Rome, Bertero, 1898.

Cet opuscule est consacré aux perfectionnements qu'appelle la méthode de la statistique morale et à ceux qu'elle a déjà réalisés. L'occasion de cette étude est le compte rendu de la

(1) On sait que cette revue est éditée à Fiesole. Elle est aujourd'hui dans sa septième année d'existence.

session tenue en septembre 1897 à Saint-Pétersbourg par l'Institut international de statistique, association privée qui s'attache à coordonner et à compléter les renseignements statistiques publiés par les différents gouvernements. L'auteur, analysant les communications faites à cette réunion par MM. Albanel, Tarnowski, Macdonell, Kiaer, etc., étudie, mais à un point de vue général, la statistique pénale et les comparaisons internationales, la statistique pénale en Russie, les acquittements en justice criminelle dans les différents États, la procédure spéciale adoptée en France pour les prévenus mineurs [1], la statistique de la justice civile, celle des divorces et des séparations, l'application de la méthode monographique à la criminologie.

Toutes ces études partielles rentrent dans l'examen d'un double problème : 1° Comment peut-on unifier les données de la statistique et la rendre vraiment internationale? 2° Comment peut-on étendre la méthode du statisticien à toutes les manifestations de la vie sociale?

La pierre d'achoppement à la constitution de la statistique morale est d'abord la diversité des législations, ensuite la tradition qui dirige les travaux de chaque bureau de statistique. Le second obstacle est évidemment beaucoup plus aisé à lever que le premier, qui néanmoins n'est pas invincible. L'Institut international s'est attaché à la recherche des moyens propres à diminuer ces deux difficultés. Nous ne saurions entrer ici dans les détails techniques que donne l'auteur sur la manière de rédiger et de dépouiller les fiches ou bulletins consacrés à chaque cas particulier. La comparaison des statistiques de peuple à peuple doit nous retenir davantage, car elle touche plus directement aux discussions quotidiennes de la criminologie. Ces comparaisons sont fécondes en erreurs, vu la gravité des lacunes que présentent les documents mis en œuvre. On se hâte souvent d'édifier des théories sur des renseignements partiels qui expriment mal la véritable activité, normale ou criminelle, d'une population.

Pleins d'intérêt à cet égard sont les deux chapitres consacrés l'un aux comparaisons internationales de la statistique morale, l'autre aux acquittements dans les différents États. Le mouvement de la criminalité russe a été souvent comparé à

(1) C'est le mémoire de M. Albanel dont nous donnons une analyse plus loin.

celui des nations de l'Europe occidentale et on a tiré de là des conclusions très favorables à la civilisation rurale. Mais on oubliait que les condamnations prononcées par les tribunaux de *volost*, tribunaux ruraux qui connaissent en matière criminelle de tous les délits et contraventions dont les paysans se rendent coupables envers d'autres personnes de leur classe dans le territoire du volost, ne figurent pas dans les comptes rendus de la statistique criminelle de l'empire. La statistique russe ne reflète donc nullement l'activité criminelle des classes rurales qui composent le fond de la population. D'un autre côté, le droit pénal russe incrimine encore des faits que le droit occidental laisse impunis, la critique du dogme religieux par exemple ; nouvelle cause d'erreur pour qui se bornerait à comparer les résultats bruts de la statistique russe et de celle des pays occidentaux.

En revanche, la statistique internationale rectifie des erreurs d'appréciation fondées sur la comparaison du nombre des acquittements prononcés en un pays déterminé par le jury et par les autres juridictions. Les statisticiens français ont maintes fois mis en parallèle l'indulgence du jury et la sévérité des tribunaux correctionnels. Sur 100 inculpés, en effet, le jury en acquitte 29 et le tribunal 7. Mais la comparaison statistique prouve que c'est là un cas exceptionnel. Outre que le jury français est relativement sévère comparé au jury russe qui acquitte 34 fois sur 100, au jury italien qui acquitte 33 fois, l'écart est moindre en Allemagne (26 acquittements par le jury, 14 par les autres juridictions), en Autriche (25 contre 13) et surtout en Angleterre où le jury acquitte moins que la magistrature (21 contre 22). C'est donc l'extrême sévérité des magistrats français qui offre l'énigme à expliquer. Or elle correspond à une pratique judiciaire propre à ce pays : l'abandon fréquent de la poursuite par le parquet, le *classement* des affaires dans la proportion de 50 p. 100. Quant à l'indulgence du jury russe, elle s'explique à la fois par sa composition, plus populaire qu'ailleurs, et par la négligence de l'instruction préparatoire.

La possibilité d'élargir le champ d'études de la statistique morale est un tout autre problème. Les deux études consacrées, l'une à la statistique civile (analyse de la communication faite par Macdonell), l'autre à la méthode monographique en matière de statistique pénale (Kiaer) y répondent en partie. La statistique des procès civils reflète plus directement encore

que celle des affaires criminelles l'état économique d'un peuple, et la discussion des grands problèmes théoriques et pratiques de la sociologie montre assez l'importance de cette constatation. Très réel à cet égard est l'intérêt du mémoire de Macdonell. Il est constaté que la prospérité économique accroît le nombre des procès civils devant les juridictions élevées et coûteuses, tandis qu'elle en réduit le nombre devant les juridictions inférieures. Mais là encore les données brutes sont bien souvent trompeuses ; il faut songer en effet à la dispersion très réelle de la statistique civile. En Angleterre, par exemple, les commissaires préposés à la bienfaisance (*Charity comissionners*), le ministère du commerce (*Board of Trade*), la commission des chemins de fer, etc., résolvent aujourd'hui des questions litigieuses jadis réservées aux cours judiciaires. En France, il en est ainsi des conseils de prud'hommes. La statistique civile, bien comprise, doit exprimer non seulement l'activité des tribunaux civils, mais l'identité même de la nation moderne.

Un autre problème est de savoir en quelle mesure la statistique se concilie avec la méthode monographique préconisée par l'école de Le Play, en d'autres termes si une statistique partielle consacrée à une localité, ou à une classe d'hommes est scientifiquement admissible. En effet, toute la certitude de la statistique repose sur la loi des grands nombres. Kiaer juge cependant cette difficulté susceptible d'être tranchée. Quand la statistique générale d'un pays est établie, quand les moyennes sont connues, les résultats ainsi obtenus peuvent être complétés par l'investigation statistique appliquée à une localité, à une classe d'établissements industriels, etc. On sait déjà combien les données de la statistique criminelle ont été éclairées par les enquêtes faites en certains pays sur la population des prisons, enquêtes dont une statistique partielle est toujours la conclusion.

Les analyses de Bosco confirmeront une vérité bien connue de tous ceux qui sont au courant des exigences de la méthode sociologique ; c'est que, si le sociologue ne peut se passer de la statistique morale, en revanche on ne saurait vraiment être statisticien si l'on n'est sociologue, c'est-à-dire si dans l'investigation des faits sociaux l'on n'use des autres ressources de la méthode comparative, histoire, ethnographie, monographies, etc. C'est la sociologie qui pose aux statisticiens les questions qui aiguisent leur sagacité ; c'est elle qui

leur enseigne la complexité des faits, les met en garde contre la clarté trop crue que projettent les nombres et contre la spécieuse éloquence des chiffres. Sans le vouloir peut-être, Bosco et les statisticiens de Saint-Pétersbourg qu'il résume ont démontré une autre vérité, plus chère encore aux collaborateurs de l'*Année sociologique*, c'est que la sociologie, sous peine de nullité, doit rechercher des explications génétiques. Ou nous montre ici avec raison à quel point il est malaisé de comparer la statistique pénale de la Russie à celle d'une autre nation européenne. C'est que, toute différence de races et de religions mise de côté, il y a deux Europes, deux sociétés ou groupes de sociétés qui ne sont pas au même stade de développement, l'Europe orientale (Russie, Balkans et peut-être Hongrie) et l'Europe occidentale; c'est aussi que, dans cette dernière, c'est, vu la régression subie depuis la fin du moyen âge, l'Europe sud-occidentale (Italie, Espagne, Portugal) qui seule présenterait avec la Russie quelques analogies rendant possible une véritable comparaison statistique.

B. — *Formation du criminel. Criminalité infantile.*

L. ALBANEL. — **Etude statistique sur les enfants traduits en justice**. — Communication faite à l'Institut international de statistique, brochure gr. in-8°, 67 pages. Paris, Marchal et Billard, 1897.

« La raison d'être de ce travail est de démontrer que la statistique est le grand auxiliaire de la science juridique et criminaliste » (p. 64). L'auteur, juge d'instruction au tribunal de la Seine, présente dans cette communication faite à l'Institut international de statistique en 1897 (session de Saint-Pétersbourg) un tableau sommaire des résultats obtenus, au double point de vue de la répression et de la préservation des enfants mineurs de seize ans, grâce aux règles adoptées depuis 1891 par le parquet de la Seine.

La principale de ces mesures est la suppression de la procédure des flagrants délits. Le délit de l'enfant est toujours l'objet d'une instruction préalable. Le juge d'instruction fait procéder par la police à une enquête sur les causes de l'inconduite de l'enfant et choisit ensuite un de ces trois partis : ou l'enfant est, après ordonnance de non-lieu, remis à ses parents quand ils offrent quelques garanties, ou il est placé en obser-

vation dans un asile temporaire, créé par l'assistance publique en 1893, ou il est soumis à une détention préventive et renvoyé devant le tribunal correctionnel, qui en ce cas le maintient invariablement dans la maison de correction.

On conçoit que l'effet de ces mesures ait été de faire descendre le chiffre des condamnations prononcées contre les mineurs de seize ans dans la Seine; que le nombre d'arrestations soit tombé de 722 en 1896 à 405 en 1896; que les courtes peines, qui en 1887 étaient de 217, en 1888 de 93, en 1889 de 133, aient suivi une progression décroissante pour tomber en 1896 à 30 seulement, et que les condamnations qui en bloc s'élevaient à 243 en 1887, 154 en 1888, ne soient plus que de 37 en 1896.

Mais le vrai problème est de connaître le nombre des enfants qui, ayant été préservés de la poursuite légale, retombent entre les mains de la police judiciaire. L'auteur ne nous donne pas à cet égard d'indications sur la catégorie des enfants restitués à leurs familles. Quant à ceux qui sont placés en observation à l'asile temporaire de l'assistance publique, le tableau suivant indique les résultats obtenus :

	1893	1894	1895	1896	1897 (Du 1er janvier au 31 mars.)
Admis définitivement, ou moralement abandonnés, aux Enfants-Assistés . . .	194	170	140	110	45
Rendus aux parents	37	62	71	72	34
Remis à la disposition des magistrats	20	43	46	37	19
Rapatriés sur leur département d'origine	20	15	22	14	3
Transférés à l'asile Sainte-Anne	5	6	1	»	»
Evadés de l'asile temporaire.	5	2	4	»	»
Décédés.	»	1	»	»	»
Totaux.	281	299	284	233	107
Restant en observation au 1er juin 1897					12

Sur la catégorie des enfants renvoyés en correction l'auteur ne donne que des renseignements indirects. S'il constate

que les courtes peines infligées aux enfants en font des récidivistes dans la proportion de 69 p. 100 (23 sur 33 en 1890 et en 1891), il n'ose pas affirmer « que tous les enfants envoyés en correction en sortent amendés » (p. 44). Il nous présente un tableau de la population des maisons centrales en 1894 et de la place qu'y tiennent les anciens mineurs élevés dans les maisons de correction.

MAISONS	POPULATION	ANCIENS MINEURS	PROPORTION SUR L'EFFECTIF
Fontevrault	903	79	8,74 p. 100.
Poissy.	1059	126	11,82 —
Gaillon	726	119	18,33 —
Nîmes.	726	26	20 —
Dépôt des relégables d'Angoulême.	334	39	11,37 —

M. Albanel constate que « les délits principaux commis par les mineurs de seize ans sont en général le vol, la mendicité et le vagabondage. Le vol est le délit le plus souvent pratiqué par les garçons, le vagabondage, ayant pour suite la prostitution, celui que pratiquent les filles » (p. 39).

Quant au rôle de l'école, la statistique du département de la Seine démontre : 1° que jusqu'à l'âge de douze ans l'influence de l'école réussit généralement à préserver l'enfant; 2° que parmi les enfants renfermés dans les colonies pénitentiaires beaucoup étaient illettrés lors de leur entrée; 3° que sur une population scolaire de 250.000 enfants astreints par la loi à suivre l'école (publique ou libre, neutre ou confessionnelle), 45.000 environ n'y viennent pas et sont considérés comme absents (p. 49-51). L'auteur a donc le courage d'écrire que « l'école est le grand moyen de préservation de l'enfant » et que « la statistique constate que c'est à partir du moment où il échappe à son action tutélaire, c'est-à-dire à partir de treize ans que la criminalité des enfants se développe » (p. 49). — On avait presque réussi, on le sait, à ériger en dogme l'assertion contraire. La statistique était, il est vrai, abaissée ainsi au rôle de servante complaisante des passions politico-religieuses.

L'auteur peut conclure que « la répression à l'égard de l'en-

fant doit être toute différente de celle pratiquée à l'égard de l'adulte », que « la justice ne doit l'atteindre que du moment où tout autre moyen d'amendement est reconnu impuissant ». A notre avis la sociologie criminelle peut tirer d'une expérience aussi bien instituée une induction plus hardie. Si l'on réfléchit que la tentative a été faite à Paris, c'est-à-dire en l'un des points du monde où la dissolution de la société domestique a été poussée le plus loin, où l'enfant est le plus abandonné à lui-même et soumis aux suggestions les plus dangereuses, on se convaincra non seulement que la criminalité infantile est d'origine sociale et non atavique, mais que le plus énergique des facteurs sociaux de cette criminalité, c'est le régime répressif traditionnel. Le tribunal de la Seine conclut à la substitution de l'école et de l'assistance à la répression, c'est-à-dire qu'il adopte la doctrine des substitutifs de la peine. Sans doute, il n'étend point son induction des enfants aux adultes, mais si l'on se souvient que la multiplication des petits délits est la forme menaçante que revêt la criminalité contemporaine, que cette multiplication est l'œuvre des délinquants de profession et d'habitude, ou récidivistes, et que la criminalité infantile est la source avérée de la récidive, on voit que l'impuissance du régime répressif est solennellement proclamée par la statistique la plus exacte.

HUGO HEIM. — **Die jüngsten und die aeltesten Verbrecher** (*Conscrits et vétérans du crime*), 1 vol. in-8°, 223 p. Berlin, Wiegand et Grieben, 1897.

Cet ouvrage est consacré à l'étude des rapports entre la récidive et la criminalité infantile ou juvénile dans le royaume de Prusse. L'auteur, qui fut longtemps aumônier dans une prison de la Prusse rhénane, a eu pour objet d'élucider à l'aide de ses observations personnelles les données de la statistique judiciaire de la Prusse. Il est amené par là à des conclusions hardies sur la réforme du régime répressif et préventif.

Dans le royaume de Prusse, la criminalité infantile et la récidive croissent parallèlement depuis un demi-siècle ; mais il y a eu accélération de l'un et de l'autre phénomène depuis vingt ans et notamment depuis une décade. Le nombre des condamnés ayant de 12 à 18 ans était de 30.719 en 1882, de 36.790 en 1886, de 46.078 en 1893. La contribution des enfants

s'est élevée en sept ans de 50 p. 100 (en 1883, 10.544 ; en 1888, 11.741 ; en 1890, 15.654). « Sur 1000 condamnés, on trouvait, en 1882, 93 enfants ou jeunes gens, 107 en 1890, 110 en 1892. De 1883 à 1889, le nombre de tous les condamnés s'accroissait de 12 p. 100, celui des jeunes condamnés de 20 p. 100, celui des enfants âgés de 12 à 15 ans de 26 p. 100. De 1882 à 1890, le progrès de la criminalité infantile est de 33 p. 100 ; de 1882 à 1890, il est de 50 p. 100 (p. 75). » D'un autre côté, le nombre des récidivistes croît relativement au nombre des autres condamnés, celui des récidivistes comptant plus de onze condamnations, à celui des autres récidivistes. De 1884 à 1892, le chiffre total des condamnations à l'emprisonnement correctionnel (Zuchthaus) est tombé de 8.069 à 7.534, soit de 6, 6 p. 100. Là-dessus le nombre des détenus ayant préalablement subi une condamnation était de 27,2 p. 100 ; 25,4 p. 100 avaient subi deux condamnations ; 12, 5 p. 100 en avaient subi quatre ou cinq. Le nombre de ceux qui comptaient plus de dix condamnations avait plus que doublé (p. 185).

Or si, comme l'a fait M. Heim, on consacre une étude monographique à la population d'une prison en distinguant les jeunes criminels et les vétérans du crime, on constate que la seconde classe n'est que le prolongement de la première (p. 133). L'accroissement de la récidive n'est donc que le contre-coup de la criminalité infantile. Bref, la peine est sans effet sur l'enfant et l'adolescent et cette simple constatation pose deux problèmes : la préservation de l'enfance et la réforme du régime pénal.

L'auteur ne juge point malaisé de découvrir les causes de la criminalité infantile. Bien qu'il se laisse dominer par les habitudes de la chaire et sacrifie la précision à l'éloquence, on le voit ramener à trois les facteurs de cette criminalité : 1° la disparition du sentiment religieux ; 2° la désagrégation de la famille qui se dissout dans des cercles sociaux plus étendus, 3° l'alcoolisme, conséquence de la surexcitation des appétits. Des mesures légales prises dans l'intérêt de la morale religieuse favorisent indirectement cette corruption ; tel est le repos dominical légalement obligatoire. L'action de l'école est contrariée par l'emploi prématuré de l'enfant dans le commerce ou l'industrie, même pendant les années d'étude. D'ailleurs, de 13 à 18 ans, entre l'école et le régiment, l'enfant est livré à lui-même, à l'âge où les passions commencent à prendre toute leur force. La législation prussienne ne s'oc-

cupe de lui qu'après une première condamnation et les associations éducatives sont en Prusse beaucoup trop rares.

L'auteur est avant tout soucieux d'étudier la genèse du récidiviste et de prouver que le remède ici ne doit pas être demandé exclusivement à la répression. Aussi la seconde partie de son ouvrage présente-t-elle plus d'originalité. Les récidivistes forment, d'après lui, deux classes distinctes : les professionnels et les criminels d'habitude. La différence, qui échappait totalement au juriste, est toute psychologique. Le professionnel est un parasite satisfait du genre de vie qu'il a adopté. Il gagne sa subsistance autrement que l'aumônier de la prison, mais chacun vit comme il peut ! La loi lui semble punir son défaut d'expérience, non son injustice. Le criminel d'habitude est caractérisé par l'absence de volonté, aboulie qui est déterminée en grande partie par l'influence de la prison. Il cherche à rentrer dans la vie sociale ; il accueille le patronage qui s'offre, mais en vain. Un penchant violent l'enchaîne au vagabondage et la moindre occasion, l'ascendant de quelque criminel professionnel, ancien compagnon de geôle, le pousse à un nouveau méfait. Il rentre donc en prison, plus déprimé que jamais.

Beaucoup d'esprits en Allemagne souhaitent une aggravation du régime répressif. Un séjour plus long dans des prisons administrées plus sévèrement, tel est, à les en croire, le remède. L'auteur consacre les dernières pages de son livre à prouver l'inefficacité de ces mesures. Sans nommer l'école italienne, il se rallie à la solution d'E. Ferri : la relégation indéterminée dans une colonie agricole dont il nous décrit assez minutieusement l'organisation. Les détenus seraient répartis en trois classes, dont la dernière serait astreinte aux travaux les plus pénibles. Il faudrait avoir appartenu à la première classe pour être remis en liberté. La mauvaise conduite dans la colonie pourrait être punie par la réintégration dans une classe inférieure.

Bref ce livre, clairement et agréablement écrit, prendra place à côté de ceux de Ferriani et de Douglas Morrison. Il élucide sans prétention un grave problème de criminalité ; il confirme à certains égards la valeur des inductions de l'école italienne. Le pasteur allemand conclut comme les positivistes de Fiésole. L'observation sociologique réconcilie et unit ceux que la thèse anthropologique diviserait irrémédiablement.

SOLDEVILLA CARRERA. — **La infancia y la criminalidad.** Lerida, José, A. Pagès, 240 p.

C. — *Le déterminisme économique et la criminalité.*

PAUL HIRSCH. — **Verbrechen und Prostitution als soziale Krankheitserscheinungen** (*Le crime et la prostitution comme manifestation ssociales morbides*). Brochure de 77 pages, Berlin, Glocke, 1897.

Scientifiquement considérée, la brochure de Paul Hirsch est une étude criminologique de la ville de Berlin, mais l'ambition de l'auteur est d'induire d'observations toutes locales les lois de la formation du criminel et de la prostituée dans la société moderne. Tout en reconnaissant (p. 58) que le criminel et la prostituée ont souvent l'esprit malade et sont atteints de cécité morale, il repousse la thèse lombrosienne et lui oppose celle du déterminisme économique. Il néglige d'étudier la synthèse que Ferri a faite des deux doctrines. Selon cet auteur, on le sait, les luttes industrielles, en stimulant le vagabondage, l'alcoolísme et en occasionnant l'abandon de l'enfance, donnent naissance à la classe des criminels de profession et d'habitude qui multiplient les attentats à la propriété. Hirsch est moins soucieux de l'enchaînement causal. Il s'attache à montrer qu'un certain nombre de conditions sociales ou économiques étant données, savoir les obstacles au mariage, les mauvais rapports domestiques, les conditions d'habitation faites aux prolétaires, les occupations industrielles de la femme, les occupations professionnelles imposées aux écoliers, enfin les crises économiques qui élèvent le prix des subsistances ou abaissent le taux des salaires, le développement du crime et de la prostitution est un phénomène entièrement explicable ; phénomène que la *prolétarisation* des travailleurs aggrave sans cesse et qu'une révolution économique pourrait seule abolir, bien que des réformes sociales puissent l'atténuer.

Bien que Hirsch apporte sa contribution à l'étude des conditions de la criminalité infantile, contre-coup évident de la dissolution de la société domestique dans les grandes villes industrielles, il dépasse le but : on cherche en le lisant pourquoi, même à Berlin, tous les prolétaires ne sont pas des criminels, toutes leurs filles des prostituées, car les condi-

tions économiques sont les mêmes pour tous. La faiblesse intellectuelle où l'auteur voit un complément d'explication ne semble pas caractériser la criminalité moderne. La vérité est que ce travail est inspiré par un esprit de parti qui cache à l'auteur les vraies conditions d'une recherche scientifique. La vie industrielle n'est pas à Berlin ce qu'elle est dans toute l'Allemagne ; elle n'est pas en Allemagne ce qu'elle est dans toute l'Europe. Les grandes capitales attirent à elles une foule de malfaiteurs et de prostituées qu'elles n'ont pas formés. L'accroissement rapide d'une grande ville est lui-même un fait anormal et Berlin a crû plus rapidement qu'aucune ville de l'Europe. La grande industrie a évolué plus rapidement en Allemagne qu'en un autre pays, entraînant à sa suite, en des provinces entières, une crise de la vie rurale. Sans doute, les faits dont l'auteur a mis en relief l'importance, les crises industrielles, l'emploi des femmes et des enfants dans l'industrie, la relation inverse entre l'élévation des loyers et celle des revenus concourent indirectement à la criminalité et à la prostitution, en favorisant le vagabondage, l'alcoolisme et l'abandon de l'enfance. Mais ces faits répondent à une dissolution de la famille qui a commencé bien avant le processus industriel moderne. Ils sont loin de présenter partout la même intensité. Ils peuvent être considérablement atténués, même dans les conditions économiques actuelles.

ALFREDO NICEFORO. — **La delinquenza in Sardegna** (*La criminalité en Sardaigne*), 1 vol. in-18, 203 pages. Palerme, Sandron, 1897.

A. NICEFORO. — **Criminalita e condizione economiche in Sicilia** (*Criminalité et conditions économiques en Sicile*), *in* Rivista scientifica del diritto. An. I, fasc. VIII, IX. Rome, Lœscher.

Les deux études d'Alfred Niceforo se complètent ; rapprochées, elles laissent découvrir et la méthode de l'auteur et l'hypothèse qui le guide. La méthode est la monographie ; l'hypothèse est celle du déterminisme économique combinée avec la thèse fondamentale de l'anthropologie criminelle. En d'autres termes, l'auteur, dont nous analysions ici l'an dernier les études sur l'argot et l'émigration, est un disciple de Ferri, mais il cherche à soumettre la doctrine du maître au contrôle

d'expériences instituées à l'aide de la méthode monographique. Outre l'intérêt propre qui s'attache aux résultats d'une enquête consciencieuse et bien délimitée, la discussion des thèses du déterminisme économique tient une trop grande place dans toutes les branches de la sociologie pour que l'occasion de l'instituer exactement ne soit pas acceptée avec empressement.

I. — Si l'Italie tient la première place dans la grande criminalité européenne, la Sardaigne tient la première place dans la criminalité italienne. Dix mille Sardes occasionnent aux juges d'instruction 178 affaires, tandis qu'une population également nombreuse en donne 159 dans le Latium, 124 dans les Calabres, 115 dans la Basilicate, 100 en Sicile, 97 en Campanie et seulement 48 en Lombardie. C'est la Sardaigne qui fournit le plus de condamnés à l'*ergastolo* [1] et à la réclusion pour plus de quinze ans. Enfin, le vol à main armée (grassazione) est une forme du crime spéciale à la Sardaigne où elle garde une généralité et une ampleur qu'elle a perdues dans l'Italie méridionale et même en Sicile. Cette île est une région bien délimitée dont la population et la constitution économique sont aisées à décrire. La criminologie a donc intérêt à la prendre comme sujet d'étude.

Or celui qui, après avoir voyagé dans l'île, reçoit les renseignements de l'*Office statistique*, se rend compte que toutes les régions ne contribuent pas dans la même proportion à l'activité criminelle. La Sardaigne présente à l'observateur une zone criminelle dont les frontières peuvent être exactement dessinées. Cette zone est comprise dans la province de Sassari qu'elle n'embrasse pas tout entière ; c'est le territoire de Nuoro et le haut Ogliastra (Lanusei), (p. 31), région de forêts et de pâturages.

L'enquête se trouve ainsi mieux circonscrite.

L'auteur indique l'étude du *facteur individuel* et celle du *milieu*. La première embrasse la race, le tempérament, le sens moral; la seconde, les conditions économiques, la viabilité, l'état juridique des terres, l'administration de la justice. La conclusion est que la criminalité sarde ne peut être diminuée que par une modification de l'assiette économique, modifica-

(1) C'est l'*ergastolo*, prison cellulaire aggravée, qui a remplacé en Italie la peine de mort.

tion qui exige une reconstitution préalable de l'autonomie de l'île.

La zone délinquante nous présente une race qui partout se montre plus disposée à la violence, plus capable d'impulsion homicide que les autres populations européennes. C'est un fragment de cette race que Sergi a nommée *méditerranéenne;* c'est elle qui donne à la statistique criminelle de l'Espagne et de l'Italie méridionale sa physionomie propre. En Sardaigne, cette race n'a pas dépassé l'état pastoral et le niveau moral qui partout y répond, la morale des Bédouins et des Turcs de l'Asie centrale. Les bergers du Nuoro et de l'Ogliastra célèbrent dans les chants dont ils bercent leurs enfants le *bardana*, l'agression d'une diligence ou d'une riche maison de la côte, comme les nomades asiatiques chantent une razzia heureuse. Dans ces chants, dont Niceforo cite un frappant spécimen, le gendarme italien est l'ennemi, celui qui renseigne la justice est un espion. Frapper cet espion et cet ennemi est mieux qu'une action permise, c'est un devoir qu'il serait déshonorant d'éluder. La conséquence est que dans le Nuoro une agression s'organise comme une partie de chasse et qu'il y a constamment dans ces villages génération spontanée d'associations entre malfaiteurs. L'auteur voit là un fait d'atavisme social, un arrêt du développement moral conditionné par le tempérament de la race et par les occupations.

Mais il reste à expliquer pourquoi les attentats à la propriété sont si fréquents même en dehors de la zone criminelle. C'est l'analyse de l'état économique de l'île qui y répond. Niceforo s'étudie à nous faire un tableau exact de la grande et de la petite propriété, de la condition du grand propriétaire, du petit cultivateur, ainsi que du salarié des villes et des campagnes. Le *latifundo* est une solitude; la région où il domine offre l'image du désert. La petite propriété végète dans un état d'inertie et de routine qui rend son possesseur incapable de tirer du sol la subsistance de sa famille. La sécheresse, les gelées, les avalanches suffisent à le plonger dans une détresse absolue, qui le livre aux usuriers. (Notons que l'usure est exercée d'ordinaire par le grand propriétaire.) — Les salaires sont assez élevés dans les villes, mais dans les campagnes ils répondent à l'état misérable de la propriété. Le développement de la viabilité pourrait stimuler l'activité économique des Sardes; ici comme ailleurs, la locomotive pourrait faire reculer le brigandage. Mais on n'y songe pas. Sur 14.600 kilo-

mètres de chemins de fer exploités dans le royaume, on n'en compte que 414 dans l'île. En dix ans (de 1884 à 1894), *trois* kilomètres seulement y ont été construits.

L'union de la Sardaigne à l'Italie a plutôt contrarié que favorisé le progrès. L'application de la législation piémontaise sur la propriété foncière a été considérée par les bergers comme une spoliation rendant légitime toute représaille; l'institution du jury a multiplié les acquittements qui sont plus nombreux dans l'île que dans la plupart des provinces italiennes.

II. — La Sicile vient immédiatement après la Sardaigne. Elle occupe en effet le second rang pour les homicides qualifiés, les rapines, les crimes contre les bonnes mœurs, le troisième rang pour les homicides simples, les viols, les faux témoignages, etc., et cette situation va plutôt s'aggravant. L'auteur la soumet à une étude monographique, où il se montre plus particulièrement préoccupé de découvrir le déterminisme économique des délits, déterminisme dont il discerne ici les effets indirects à côté des effets immédiats.

Comme la Sardaigne, la Sicile a une zone criminelle; des sept provinces entre lesquelles l'île est partagée, il en est trois dont la contribution en ce genre dépasse de beaucoup celle des autres: ce sont les provinces de Girgenti, de Caltanissetta et de Catane. Si donc l'état social et économique de la Sicile tout entière doit être examiné, la cause de l'intensité des phénomènes criminologiques doit cependant être cherchée parmi les circonstances propres à ces trois provinces.

Or dans les provinces de Girgenti et de Caltanissetta prédominent la production minière et la grande propriété féodale (*latifundo*), dans la province de Catane ainsi que dans celle de Messine la petite propriété, vouée à la culture de la vigne et du citronnier. Mais ces trois formes de l'activité économique font à la population qui vit du loyer de ses bras une condition également misérable et toutes trois subissent depuis plusieurs années, par suite de la concurrence étrangère, une dépression profonde. De là des facteurs de la criminalité agissant directement ou indirectement.

L'organisation économique de la Sicile est une pyramide au sommet de laquelle est la classe des grands propriétaires de la terre ou des minières de soufre; au milieu, l'intermédiaire, *affituario* de la minière, *gabelloto* du grand domaine,

arbitriante ou *massaro* dans les petites ou moyennes exploitations ; au bas le mineur ou le prolétaire de la campagne. La classe des propriétaires extrait de ses domaines le revenu le plus fort possible et rejette le fardeau des charges fiscales sur les intermédiaires; ceux-ci recourent à l'usure pour se dédommager. L'ouvrier des champs est payé en denrées; il reçoit pendant la morte saison des aliments de qualité médiocre ou mauvaise, avances qui le constituent peu à peu débiteur insolvable. Sur ses épaules débiles la pyramide pèse de tout son poids.

C'est donc lui qui subit le contre-coup des crises économiques. Or le grand domaine féodal produit surtout des céréales dont la concurrence américaine déprécie la valeur. Le soufre, dont la Sicile avait le monopole, subit en Amérique et en Angleterre la concurrence des pyrites. La petite propriété n'est pas moins éprouvée; des capitaux considérables ont été absorbés par les plantations de citronniers, mais le débouché américain est aujourd'hui fermé.

Cet état économique engendre deux facteurs directs de la criminalité, la lutte des classes et la *latitanza*. Le salarié hait l'intermédiaire qui l'exploite pour le compte de la propriété et parfois il en fait sa victime. Dans les solitudes des grands domaines, il trouve facilement un refuge. Ces étendues immenses où l'on chevauche des heures sans apercevoir ni un village ni un jardin appellent à eux ceux que la justice recherche. Le *latitante*, l'homme qui se soustrait à la justice, y devient facilement un bandit.

Les effets indirects de l'état économique ne doivent pas être négligés. Ils sont les uns physiques, les autres moraux. Les mineurs des soufrières sont atteints de dégénérescence comme le prouve l'abaissement constant de la taille parmi eux. Le prolétariat sicilien tout entier est mis dans l'impossibilité d'éprouver les émotions élevées et délicates de l'altruisme.

III. — Nous ne saurions prétendre faire en quelques lignes la critique d'études aussi nourries et aussi approfondies. Il nous semble toutefois que la thèse du déterminisme économique ne sort pas victorieuse des expériences auxquelles l'auteur l'a soumise. Niceforo se défend sans doute de l'appliquer à la criminologie d'une façon unilatérale. Il fait une large place au facteur individuel ou biologique, mais il doit le localiser dans la race et c'est ici qu'il prête le flanc à l'objec-

tion sociologique. Qu'il existe ou non une race méditerranéenne, rien n'autorise à penser que le tempérament de cette race prédispose à l'homicide ou au brigandage les individus qui la composent, si aucun facteur social ne s'y joint. Les races les moins élevées, celles qui présentent le niveau mental et émotionnel le plus simple et la plus grande excitabilité, la race noire africaine par exemple, ne paraissent nullement portées à l'homicide aussi longtemps qu'elles vivent dans des conditions sociales normales, si inférieures qu'elles soient.

Expliquer un fait social par les attributs psychologiques de la race, c'est donc se payer de mots. L'auteur rattache, il est vrai, les homicides et les agressions commis par les bergers du Nuoro à un arrêt du développement moral, arrêt dont la constitution cérébrale de la race serait la cause. Nous pensons que l'arrêt de développement (ou mieux la régression) est réel, mais qu'il est tout social et nous croyons en trouver la cause dans les conditions de l'évolution religieuse et politique de l'Europe méridionale depuis la fin du moyen âge. Aujourd'hui, l'Espagne (moins la Catalogne), la Sardaigne, la Sicile, et peut-être la Corse, enfin les anciens États romains et napolitains ont à peu près la même criminalité. On cherche la cause de cette identité morale dans une identité de race et l'on suppose que la race méditerranéenne ne saurait s'adapter à une civilisation élevée. Mais au moyen âge, ces mêmes peuples initiaient l'Europe du nord aux arts, aux sciences, au commerce et au droit. L'explication de leur état actuel ne devrait-elle pas être cherchée au contraire dans le régime mental et juridico-politique qui a pesé sur elles depuis la fin du xve siècle jusqu'aux révolutions modernes, régime que plusieurs causes les empêchaient de secouer?

Si l'auteur préfère l'explication anthropologique à l'explication tirée de l'évolution politico-religieuse, c'est précisément parce qu'il est partisan du déterminisme économique, c'est parce qu'aux yeux des chefs de son école l'organisation de l'État et de l'Église, les règles politiques et les règles religieuses n'ont point d'existence en elles-mêmes, indépendamment de la structure économique, des conflits qui en résultent et des effets indirects exercés ainsi sur la formation des caractères et des esprits. On estime en conséquence que tout ce qui n'est point économique n'est point social et ne peut être attribué qu'au facteur individuel. Mais on oublie trop souvent que le déterminisme économique est une hypothèse aussi

hardie que contestable et qui, en aucun cas, ne saurait être un postulat.

Introduite en criminologie, cette hypothèse nous semble propre à jeter des nuages sur les faits plutôt qu'à les éclairer. La double étude de Niceforo en est la preuve. La Sicile et la Sardaigne sont des pays restés en dehors du grand mouvement de la civilisation capitaliste. Economiquement ces îles forment une *Italia barbara*[1]. L'industrie manufacturière, la banque, le commerce n'y ont qu'une existence embryonnaire; les industries agricoles et extractives y présentent seules quelque activité. On ne saurait donc découvrir en ces pays l'action des causes qui font apparaître chez ceux du nord et du centre de l'Europe les criminels de profession et d'habitude, crises de surproduction, vagabondage des salariés, travail des femmes et des enfants dans les ateliers, etc. A son insu, Niceforo bat en brèche la thèse qui impute la criminalité moderne à l'industrie capitaliste. Si ses inductions sont fondées, celles de MM. Ferri, Florian, Cavaglieri, Ferriani, Hirsch, Heim, doivent être rejetées. Des états économiques opposés ne sauraient exercer le même effet sur le développement moral. Si l'industrialisme de l'Angleterre et des pays qui y ressemblent est un milieu où se forme spontanément la classe des délinquants qui attentent à la propriété, le régime économique de la Sardaigne et de la Sicile devrait conserver chez la moyenne des hommes une probité stricte. Des faits précis sont cependant cités à l'appui de chaque thèse? Qu'en conclure sinon que la thèse générale est mal établie et que l'ampleur du processus criminel ne doit pas être attribuée à l'état industriel moderne, mais aux crises qui accompagnent la destruction plus ou moins complète et plus ou moins rapide de l'état économique, disons mieux, de l'état social ancien?

Mais la méthode monographique est-elle propre à élucider de telles questions? Certes, le savant ne saurait être trop soucieux d'exactitude; il ne saurait trop circonscrire le champ de ses observations. Mais la monographie ne doit être pour lui qu'un élément de comparaison. Elle reçoit toute sa valeur des travaux qui viennent la compléter. Niceforo a étudié deux fragments de la société de l'Europe méridionale. Mais l'Europe méridionale ne peut être bien comprise que si on la rapproche de l'Europe orientale qui est à un stade d'évolution inférieure

(1) Titre d'un autre ouvrage de Niceforo.

et de l'Europe nord-occidentale (Angleterre, France, Allemagne, Bohême, Pays-Bas, Scandinavie) qui est à une phase plus avancée. On est convaincu alors que la criminalité sarde et sicilienne doit refléter non la mentalité d'une race inférieure, stimulée par le régime capitaliste, mais une grande crise qui est politique, morale et religieuse autant qu'économique, crise que la connaissance historique d'un très long passé peut seule faire comprendre.

FORNASARI DI VERCE. — **Le morti per pellagra, alcoolismo e suicidio in Italia** (*Les morts dues à la pellagre, à l'alcoolisme et au suicide en Italie*), in Rivista sperimentale di freniatria, brochure in-8°, 15 p. Reggio d'Emilie, Calderini et fils, 1898.

L'objet de l'auteur est de démontrer que la marche du suicide en Italie reflète les variations de la vie économique de la nation, variations qui trouvent également leur expression dans la mortalité due à l'alcoolisme et à la pellagre. La contribution de la pellagre à la mortalité italienne s'est abaissée de moitié dans les années prospères de 1881 à 1886 (de 4,8 de 2,3, sur 10.000 h.) en ne tenant compte que des chefs-lieux de province et d'arrondissement. De 1887 à 1896, années de crises, il y a eu tendance à l'accroissement. C'est au nord, en Vénétie, que le maximum de ces décès est constaté. De 1881 à 1886, le chiffre des décès dus à l'alcoolisme subit un abaissement régulier (sur 10.000 morts en 1881, 17,1; en 1886, 11,7). La contribution de l'alcoolisme devient plus forte à dater de 1887 et croît jusqu'en 1893.

Dans le Latium et le Napolitain, les décès dus à l'alcoolisme sont de moins en moins fréquents ; le contraire arrive dans la Ligurie, la Lombardie, la Vénétie et les Marches.

Or de 1881 à 1896 la statistique du suicide constate un mouvement ascendant. De 890 cas en 1872 on arrive à 1.343 en 1881 et à 2.000 en 1896. Mais l'accélération aurait daté de 1881.

Il est à noter que l'auteur ne constate nullement un abaissement du suicide pendant la période prospère (1881-1887) et qu'ainsi la valeur de sa thèse est singulièrement affaiblie.

D. — *Formes diverses et facteurs divers de la criminalité*

(Races, stades de culture, crises sociales).

DUPOUY (Dr E.). — **La prostitution dans l'antiquité**, 4e éd. Paris, Société d'éditions scientifiques, 1898, p. 331, in-8°.

L'étude sociologique et criminologique de la prostitution ne peut laisser de côté les mesures de législation et de police

que les Etats, au nom de l'hygiène et de la morale, ont cru devoir prendre contre ce mal. Cette étude ne peut être scientifique qu'à la condition d'être génétique. A cet égard, l'ouvrage du Dr Dupouy n'est pas dénué d'intérêt sociologique. Selon une opinion encore accréditée, la prostitution ne serait pas autre chose qu'une survivance ou une restauration de la prétendue promiscuité primitive. Sans attaquer directement cette thèse, l'auteur donne de sérieuses raisons de lui en préférer une autre. Il distingue trois formes de la prostitution, la *prostitution hospitalière*, constatée chez quelques peuplades sauvages et dont l'histoire croit découvrir certaines survivances à Sparte, la *prostitution sacrée* de l'ancien Orient et de l'Inde moderne, enfin la prostitution légale des États contemporains. Laissant de côté la première, il consacre son livre à la prostitution sacrée et à sa transformation en prostitution légale en Grèce et à Rome. La fille soumise d'aujourd'hui n'est que la *dictériade* d'Athènes; le *dicterion* athénien, dont l'institution est attribuée à Solon par la légende, n'est qu'une adaptation aux mœurs et aux croyances grecques du temple d'Astaroth où les hiérodules sont vouées à la satisfaction des appétits sexuels, leur salaire étant consacré à l'entretien du temple et de ses prêtres. La prostitution sacrée elle-même dérive du culte du phallus symbolisant les forces créatrices de la nature vivante, culte dont la vénération des Hindous pour le lingam est la survivance la plus connue. L'auteur étudie la prostitution sacrée dans l'Inde, en Egypte, à Babylone, en Phénicie dans les colonies phéniciennes de la Grèce (Cypre, Cythère) à Corinthe et chez les Etrusques.

Il montre comment un devoir religieux, imposé d'abord à toutes les femmes, se transforme en une contribution pécuniaire pour l'entretien d'esclaves qui devinrent les hiérodules.

On souhaiterait que l'auteur se fût moins appuyé sur des documents de seconde main et qu'il eût soumis les sources à une critique plus sévère. On regrettera surtout qu'il tire de ses études une conclusion favorable à l'institution actuelle de la police des mœurs, institution qui ne survivrait pas à la connaissance de ses origines. Involontairement, en effet, l'auteur montre que la morale sexuelle est progressive bien que sujette à des arrêts de développement. Néanmoins, il a eu le mérite de prouver la nécessité d'étudier le rapport entre la prostitution et les croyances religieuses qui ont précédé les religions éthiques.

Dr MATIGNON. — **Le suicide en Chine** (*in* Archives d'Anthropologie criminelle, t. XII, n° 70). — *L'auto-crémation des prêtres bouddhistes* (*Ibid.*, t. XIII, n° 73).

L'auteur, déjà connu par ses études sur l'infanticide en Chine, soumet à un examen minutieux le phénomène du suicide dans la société chinoise. L'étude qu'il consacre à une forme très remarquable du suicide religieux, l'auto-crémation des prêtres bouddhistes, fait suite à la première et la complète. Sans doute, M. Matignon procède plutôt en psychologue qu'en sociologue; il classe les différents mobiles du suicide plutôt qu'il n'en distingue les types sociaux. Mais la psychologie telle qu'il la comprend n'est pas individualiste, unilatérale; les mobiles de l'individu ont leurs conditions dans le milieu social. C'est ce milieu qui en détermine l'apparition et en règle l'intensité. En le lisant, on se convainc qu'on attache un nom unique à des actes totalement différents, exprimant les relations les plus opposées entre la société et l'individu.

Laissant de côté la distinction psychologique des mobiles, nous rattacherons le suicide à la vie de famille, à la vie religieuse, aux dispositions individuelles. En procédant ainsi, nous croyons d'ailleurs rester d'accord avec l'esprit de l'auteur.

M. Matignon estime que le suicide est en Chine extrêmement fréquent. Il ne peut sans doute donner de nombres exacts, la Chine n'ayant pas d'office statistique, mais, d'après l'estimation des missionnaires, on compterait un suicide sur 2.000 habitants. C'est à peu près le taux constaté dans la Saxe royale (480 pour un million d'habitants). Des états sociaux très opposés peuvent donc donner à la mort volontaire une contribution numériquement égale.

Cette conclusion serait inintelligible si la mort volontaire avait le même sens dans les deux cas.

La vie domestique est une source du suicide. L'intégration de la famille chinoise peut seule rendre compte d'un fait jusqu'ici inconnu en Europe, la fréquence du suicide chez les femmes. L'auteur distingue deux types différents du suicide féminin. L'un est un véritable sacrifice humain accompli volontairement, sacrifice de la veuve à la mémoire du mari. C'est le suicide par fidélité conjugale, forme adoucie des *suttees* de l'Inde. On élevait jadis des portiques à la mémoire des

veuves qui le commettaient, mais les empereurs ont interdit ces hommages. L'autre type est un acte de désespoir et de colère. C'est la rupture violente avec une communauté tyrannique ou avec l'autorité taquine d'une belle-mère.

Le couvent bouddhiste est le foyer d'impulsions suicides d'une autre nature; le religieux bouddhiste se brûle par esprit de sacrifice, pour faire acte de détachement. C'est en même temps une preuve de dévouement qu'il donne à son ordre. La crémation volontaire est une acte solennel, très admiré des fidèles, acte qui accroît la renommée du couvent et y fait affluer les dons.

Mais le suicide n'a pas toujours ce caractère altruiste. C'est très souvent une manifestation du moi offensé. Encore faut-il en distinguer deux formes dont la première semble être propre à la société chinoise. Ce sont : 1° une forme indirecte de la vendetta ; 2° une expression du point d'honneur (suicide pour perte de face).

En revanche la misère, quoique très grande, notamment dans la Chine du nord, est rarement une cause de mort volontaire. Les suicides commis par les mendiants sont des actes de vengeance.

L'auteur nous laisse le soin de tirer la conclusion. Le sens des faits qu'il a recueillis est très clair pour le sociologue. La Chine nous offre une transition du suicide primitif qui est une sorte de sacrifice de l'individu à la communauté, sacrifice souvent consacré par la religion, au suicide moderne, rupture de la personnalité avec un milieu social par lequel elle se juge ou froissée ou délaissée. Nous comprenons ainsi que le second ait pu dériver du premier par voie d'imitation. Le suicide moderne est une affirmation, en même temps qu'une destruction, de la personnalité. Cette contradiction inintelligible à la psychologie et à la morale s'explique clairement si l'on rattache le suicide à un état social où, même subjectivement, la personnalité ne compte pour rien.

ALEXANDRE BÉRARD. — **Sur l'anarchie.** Documents d'études sociales. 1 vol. in-8°, 167 pages. Lyon, Storck, éditeur, 1897.

M. Bérard consacre trois études aux *Mystiques de l'anarchie*, aux *Hommes et aux théories de l'anarchie*, aux *Crimes anarchistes*. Il fait suivre ces documents : 1° d'un article bien connu de Lombroso sur l'*Anarchie et ses héros;* 2° du rapport pré-

senté au Congrès de Genève (1896) par M. Van Hamel sur l'anarchisme et le combat contre l'anarchisme.

L'auteur a été longtemps magistrat et attaché aux parquets de Lyon et de Grenoble, villes qui ont vu les débuts du crime anarchiste et le plus mémorable des attentats de la secte. Il pouvait donc nous donner une étude objective, à la fois psychologique et sociologique sur la secte anarchique en France. Mais en même temps, M. Bérard est homme de parti et a l'habitude du plaidoyer Il s'est donc surtout attaché à combattre la thèse qui fait peser la responsabilité de l'apparition de la doctrine et du crime anarchiste sur les institutions républicaines et la sécularisation de l'enseignement primaire. Nous croyons comme lui que cette thèse est fausse et propre surtout à égarer ceux qui cherchent des remèdes au mal. Mais le plus sûr moyen de convaincre d'erreur ceux qui la professent ou feignent de la professer serait de procéder à une étude vraiment scientifique et comparative dont les éléments ne seraient pas malaisés à réunir.

A notre avis, il faudrait distinguer entre la doctrine anarchiste et les formules de tactique du parti. La doctrine est le communisme libertaire, le communisme sans une véritable organisation collective; la tactique, c'est la lutte individuelle substituée à la « conquête des pouvoirs publics par le prolétariat »; elle implique par suite une grave déviation de l'idée du droit individuel de défense. Les anarchistes sont donc des communistes dissidents, des communistes défiants à l'endroit du suffrage universel et même de l'association professionnelle. Par suite, leur histoire ne peut être séparée de celle du mouvement socialiste en Europe. Or la comparaison des diverses sociétés européennes nous montrerait la secte anarchiste très forte en Italie et en Espagne, médiocrement forte en France, faible en Angleterre et en Allemagne. Elle répond donc à l'arrêt de développement que l'ignorance populaire et les mœurs politiques opposent à l'association professionnelle ou même à la formation normale d'un parti ouvrier. D'ailleurs, les *Trade Unions* anglaises recoururent à l'origine à des procédés terrifiants, comparables à ceux des anarchistes français, espagnols ou italiens. Les explosions et les meurtres de Sheffield en 1866[1] rappellent trait pour trait les récents crimes de

(1) Comte de Paris, *Les associations ouvrières en Angleterre*, ch. I. Les crimes de Sheffield.

Barcelone, de Lyon ou de Paris. Faciliter l'essor des associations ouvrières serait ainsi l'unique remède à opposer à l'anarchisme.

Mais M. Bérard, qui énonce en plusieurs passages des idées fort justes sur l'évolution sociale, préfère se livrer à une psychologie de l'anarchiste. Une telle méthode le conduit à des conclusions contradictoires. L'anarchiste nous est peint par lui tantôt comme un mystique, tantôt comme un criminel de droit commun. La synthèse de ces assertions contraires, c'est que l'anarchiste serait parmi nous une sorte de réapparition de l'inquisiteur de l'ancienne société catholique. Mais, outre que l'inquisiteur était l'organe d'une société, féroce sans doute, mais régulière, est-il possible d'identifier l'homme qui commet un attentat à la vie de ses semblables sous l'empire d'une foi profonde ou, si l'on veut, d'une idée fixe d'origine religieuse ou morale, à celui qui est conduit au crime par l'appétit violent des jouissances personnelles? D'ailleurs, M. Bérard ne se livre pas à de grands efforts pour démontrer le *mysticisme* des anarchistes. L'un a été novice dans un couvent, un autre servait la messe dans son enfance, un troisième était crédule au spiritisme. Autant de mystiques! Mais le spiritisme et le catholicisme n'ont rien de commun et l'Église catholique, qui fut toujours beaucoup plus sévère aux mystiques qu'aux rationalistes, est aujourd'hui plus que jamais éloignée du mysticisme. Les superstitions lucratives de notre temps ne procèdent guère du sentiment profond qui dictait à Gerson l'*Internelle consolation*, ou à Fénelon les *Maximes des Saints*.

Le fanatisme, sans lequel les grands crimes anarchistes seraient inexplicables, a sa cause non dans une doctrine, mais dans cet esprit de secte que Scipion Sighele a si finement décrit et analysé. On en trouverait l'équivalent sans doute chez les sectes religieuses de l'Orient ou du XVI[e] siècle, mais on le rencontrerait aussi chez les sectes politiques de notre siècle et du précédent. Louvel et Fieschi, Orsini et Nobiling ressemblent trait pour trait à Caserio et à Angiolillo. C'est la même fixité de l'idée impulsive, la même étroitesse d'esprit. Dans tous les temps, le châtiment des criminels politiques a été d'être parodiés par les criminels de droit commun. La secte hébertiste en 1792 et en 1871 a peut-être mieux vérifié cette loi que la secte anarchiste contemporaine. La secte antisémitique qui prêche le meurtre et pratique le pillage avec une

impunité presque absolue en fournit sous nos yeux une nouvelle démonstration. Bref, l'anarchisme n'est point pour la criminologie un fait exceptionnel, mais il apporte une vérification nouvelle à des lois générales bien établies.

ORCHANSKY. — **Les criminels russes et la théorie de C. Lombroso** (*Arch. di psichiatria*, etc., vol. XIX, fasc. 1).

Le mémoire du professeur de Kharkoff oppose la théorie sociologique des facteurs du crime à la théorie anthropologique, avec l'appui de la statistique criminelle de la Russie et des observations, malaisées d'ailleurs, faites sur les prisons russes. Ajoutons que l'auteur n'est pas en sociologie un adepte exclusif du déterminisme économique et qu'à côté de la répartition des richesses il admet d'autres influences sociales.

Les criminels russes ne forment pas une classe à part, encore moins une variété anthropologique. Les maladies mentales ne sont pas plus fréquentes parmi eux que dans l'ensemble de la population, où elles sont rares (4 p. 1000). Les traits psychologiques qui les distinguent, insouciance, imprévoyance, irréflexion, sont ceux des classes populaires en Russie. En revanche, la criminalité russe présente trois grands caractères : 1° elle est liée aux déplacements de la population, soit vers la région agricole qui s'étend d'Odessa à l'Oural et qui est depuis longtemps la véritable colonie de la Russie (Ouralo-Povoljé), soit vers la région industrielle qui entoure Moscou ; 2° elle est liée à la vie domestique et à la vie communale. L'adultère entre beaux-pères et brus, très fréquent, a souvent le parricide pour conséquence et les fêtes communales amènent des rixes sanglantes entre villages voisins ; 3° cette criminalité a pour expression la tendance à l'association, bien que l'association de malfaiteurs n'ait pas en Russie l'ampleur et l'organisation savante des sociétés analogues qu'on observe en Espagne et dans l'Italie méridionale. La conclusion de l'auteur est que la criminalité russe, phénomène purement sociologique, correspond à la dissolution rapide d'une civilisation primitive.

A. FICAI. — **I coefficienti biologici e sociali dei reati sexuali** (*Coefficients biologiques et sociaux des délits sexuels*), in Scuola positiva, janvier 1898.

L'auteur cherche à combler une lacune qui est « le manque d'une étude complète sur les manifestations criminelles sexuelles dans leurs rapports avec tous les coefficients principaux du délit ». Il se contente de l'étude des chiffres fournis par le statistique criminelle de l'Italie. Elle lui permet de mettre en évidence trois faits généraux :

1° Les crimes sexuels croissent comme la température, du nord

au midi. De la Lombardie à la Sicile l'accroissement est de 900 p. 100;

2° Le nombre des crimes sexuels est en rapport inverse avec celui des maladies et des cas de dégénérescence, en relation directe avec l'énergie physiologique des individus, attestée notamment par le taux de la natalité. Le nombre des hospitalisés, des réformés pour épilepsie, crétinisme, goitre, maladies mentales, décroît du nord au sud. Au contraire, le taux de la natalité est en relation directe avec l'accroissement des crimes contre les personnes;

3° Les crimes contre les mœurs obéissent à la même loi que les crimes contre les personnes. On sait combien le taux de l'homicide est plus élevé dans l'Italie du Sud que dans l'Italie du Nord. Ajoutons à cela que les crimes contre les mœurs sont plus nombreux là où le suicide est moins fréquent et l'instruction populaire moins développée.

PUGLIA. — **Dei delitti de libidine e de alcuni reati affini**, 2e éd., Naples, Anfossi, 1898.

SANGER. — **History of prostitution : its extent, causes and effect throughout the world**. New ed. N.-Y. Medical Publ. C°, 709 p., in-8°.

TAZZARI. — **Delitto e suicidio**. Bologne, 1897, p. 34. Typ. Zanichelli.

CARLO LESSONA. — **Il duello nella sociologia** (*Rivista militare italiana*), août 1897.

SANDERSON CHRISTISON. — **Crime and criminals**. Chicago, 1897, p. 117, in-8°.

SIGHELE. — **La coppia criminale**. 2e éd. refaite. Rome, Bocca, 1898.

II. — PSYCHIATRIE ET ANTHROPOLOGIE CRIMINELLE

OTTOLENGHI et ROSSI. — **Duecento criminale e prostitute** (*Deux cents criminels et prostituées*), 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque anthropologico-juridique*, 260 p. Turin, Bocca frères, 1898.

Ce n'est pas à proprement parler un livre, mais un recueil d'observations que les disciples de Lombroso présentent au public. Deux cent douze criminels ont été étudiés à la clinique de Turin. Deux cent soixante-cinq procès ont été analysés par Ottolenghi. Ces monographies sont réunies en vue

d'apporter de nouvelles confirmations à la thèse lombrosienne qui affirme la répartition des criminels en classes naturelles et cherche les causes profondes du crime en des maladies mentales, lesquelles sont elles-mêmes des stades d'une régression vers l'animalité ou les couches inférieures de l'humanité. Le chef de l'école a écrit la préface du recueil. L'un de ses disciples les plus connus, le professeur Ottolenghi, en a fait la synthèse.

La donnée fondamentale c'est que : 1° les deux centaines de sujets, minutieusement étudiés au point de vue fonctionnel comme au point de vue anatomique, se répartissent proportionnellement en classes naturelles comme les vingt-cinq mille délinquants dont l'étude avait précédé la composition de l'*Uomo delinquente*; 2° qu'il faut attribuer à la classe des criminels-nés une place plus importante encore qu'à la suite des premières recherches.

Cette œuvre collective est, dans l'esprit de ses auteurs, une contribution à une nouvelle science appliquée, la science de la police judiciaire scientifique, ainsi que Lombroso propose de la nommer. Ni le maître ni les disciples ne mettent en doute la possibilité de faire servir leurs classifications naturelles à l'œuvre de l'instruction criminelle.

L'étude d'Ottolenghi réhabilitera-t-elle en France l'hypothèse lombrosienne ? On objectera que, de l'aveu de ses auteurs, ils ont surtout observé des sujets appartenant au Piémont et à la Lombardie, pays où la dégénérescence est générale dans la partie de la population d'où sortent les malfaiteurs. Dès lors les objections de Baer, Nœcke, Lacassagne, Debierre, Manouvrier, etc., subsistent : ils n'observent pas les mêmes faits et ne peuvent scientifiquement accueillir une induction que leurs observations démentent. Mais si cette étude ne convertit personne à l'hypothèse lombrosienne, elle la fera mieux comprendre : elle fera saisir l'idée d'une correspondance entre les maladies mentales, la régression de l'espèce et la disparition des conditions d'une adaptation à la vie des sociétés supérieures. On voit dès lors les objections tirées de l'insuffisance des caractères anatomiques, de la structure du crâne notamment, perdre de leur valeur. L'étude fonctionnelle de l'impulsivité et de l'insensibilité du malfaiteur est beaucoup plus importante pour le psychologue et le sociologue.

On lira donc avec le plus vif intérêt les pages consacrées

par Ottolenghi aux épileptiques (p. 230-242). Parmi les sujets étudiés, l'épilepsie se présente 30 fois sur 100. Dans un tiers des cas seulement on a affaire à l'épilepsie convulsive et motrice, dans les deux tiers à l'épilepsie psychique ou *larvée*.

Celle-ci se laisse observer sous six formes : 1° les vertiges, l'amnésie brusque ; 2° les actes automatiques inconscients sans violence ; 3° l'épilepsie procursive ou automatisme ambulatoire ; 4° la colère épileptique ; 5° le raptus et l'état crépusculaire accompagnant les crimes de sang ; 6° l'épilepsie intellectuelle. Cette dernière forme est extrêmement rare et s'est montrée seulement chez les délinquants politiques. Il n'en est pas de même de l'épilepsie procursive et de la colère épileptique ; elles sont relativement fréquentes. L'étude de la première est pour le criminaliste d'une extrême importance. Elle explique cette impulsion au vagabondage, à la désertion, et cette impossibilité de se fixer, d'exercer une profession régulière qui caractérisent tant de criminels.

Du vertige au raptus et à l'état crépusculaire, il y a d'ailleurs marche régulière vers la criminalité : simple rupture avec la vie sociale régulière chez l'épileptique vagabond, actes de violence équivalents au délit là où prédomine la colère épileptique, crimes de sang quand apparaît le raptus. L'accès épileptique n'est pas nécessairement spontané. « Beaucoup d'attentats graves ne sont que des formes d'accès d'épilepsie psychique provoqués par des causes occasionnelles, alcool et passions. »

L'auteur conclut contre la doctrine officielle d'après laquelle l'épileptique serait, dans l'intervalle des crises, un être normal et responsable. Les délinquants épileptiques ont, dans la grande majorité des cas, les caractères anatomiques et fonctionnels du délinquant-né ; ils se distinguent par le type criminel complet et plus encore par l'obtusité à la douleur. Or on sait que, pour les lombrosiens, l'épilepsie est la disparition de l'inhibition psycho-physiologique, c'est-à-dire du caractère le plus tardivement apparu dans l'évolution animale. C'est sur la réalité de l'épilepsie psychique, c'est sur la correspondance entre la régression mentale qu'elle dénote et l'adaptation à une vie sociale supérieure que devrait désormais porter la discussion entre lombrosiens et adversaires.

HANNS GROSS. — **Criminalpsychologie** (*Psychologie criminelle*), 1 vol. gr. in-8°, 721 pages, Gratz, 1898.

Cet ouvrage ne rentre pas à proprement parler dans le cadre des études auxquelles l'*Année sociologique* est consacrée. C'est en effet un effort souvent heureux pour appliquer la psychologie à la recherche de la certitude en matière pénale; c'est une *théorie psychologique de l'erreur judiciaire*. L'auteur, fort hostile à l'école italienne, estime que Lombroso et ses disciples ont mutilé la psychologie criminelle en la réduisant à l'étude des motifs du malfaiteur. A l'anthropologie criminelle il oppose la psychologie judiciaire, science tout allemande, fondée au début du siècle par Metzger et Platner, cultivée par Hoffbauer, Grotsmann, Heinroth, Schaumann, Munch, Eckartshausen, Mittermaier.

Le crime a une réalité objective, mais il n'existe pour nous que s'il est perçu par une opération mentale complexe mettant en œuvre toute l'activité mentale du juge, des témoins, de l'accusé, des experts. Il est donc besoin d'une psychologie appliquée embrassant tous les problèmes que peut soulever un procès criminel. La psychologie criminelle ainsi entendue est donc une synthèse de toutes les connaissances psychologiques que doit posséder le criminaliste s'il veut mener son œuvre à bien.

L'œuvre ainsi conçue se divise très simplement en deux parties consacrées l'une aux juges, l'autre aux hommes sur lesquels le juge est appelé à agir et dont il doit extraire la vérité, accusés, témoins, experts. Dans la première, l'auteur résume sa propre expérience et montre qu'elle est confirmée par les données et les inductions de la science psychologique. Dans la deuxième, il procède inversement. Il tâche de tirer de la psychologie générale une psychologie de l'accusé et du témoin et il apporte à la science la confirmation de l'expérience professionnelle. Il n'admet pas que le criminel présente une constitution psychique *sui generis*. Il ne laisse échapper aucune occasion de se séparer de Lombroso et de son école (*Lombroso und seine Leute*, comme il l'écrit dédaigneusement). Ce parti pris n'est pas toujours justifié. Outre que Hanns Gross laisse de côté les travaux de l'école de Turin sur l'anesthésie et l'analgésie, il ne traite pas davantage de l'impulsivité et de l'imprévoyance du malfaiteur, question que son programme devrait cependant comprendre. De même il traite de

l'expression, du langage, des dialectes sans faire même mention de l'argot dont l'usage ordinaire dénote cependant le criminel de profession. Il fait donc surtout la psychologie du témoin. Il résume d'abord les généralités psychologiques sans se soucier aucunement du point de vue génétique. Vient ensuite l'étude des particularités (sexe, âge, influence de la culture); enfin une centaine de pages est consacrée aux faits anormaux (illusions, hallucinations, mensonge pathologique, rêve, ivresse, suggestion).

Hanns Gross ne met pas en doute la réalité d'une activité inconsciente de l'esprit, notamment le rôle du jugement inconscient dans la perception. Il y voit une source spontanée de l'erreur. Il en conclut, non seulement que le criminaliste doit être sans cesse en garde contre les erreurs d'interprétation, qu'il doit connaître le caractère pour bien juger de l'action, étudier les signes somatiques pour arriver à la connaissance du caractère, mais encore qu'il doit avoir une idée précise du *travail subconscient qui s'accomplit dans l'esprit du témoin et y prévaut d'autant plus que le niveau mental est plus bas*. Cette activité subconsciente, le juge doit, en effet, être capable de la contrôler. Bref, ni le juge d'instruction ni le président de la cour ne doit être passif, soit à l'égard des témoins, soit à l'égard des experts; mais son intervention doit être éclairée par la connaissance des lois psychologiques de l'activité intellectuelle consciente et subconsciente. Il doit se souvenir toujours que la conformité des preuves aux exigences de la loi n'établit pas la vérité du jugement.

L'auteur fait partout preuve d'une remarquable érudition psychologique et d'une exquise finesse d'observation. Faut-il connaître le caractère d'un homme ? Il insistera sur la nécessité de savoir quels plaisirs il prend, quelles sont ses petites habitudes, ce qu'il promet et la façon dont il tient ses promesses. Il nous avertit de ne jamais attendre d'un oisif un témoignage vraiment sincère. Il nous montre encore que le véritable égoïsme est corporatif (p. 79), que les dispositions latentes du caractère modifient le plus souvent les dispositions ostensibles (p. 76, 84), que le criminel est souvent un homme qui croit reconquérir un bien dont il a été dépouillé (p. 83).

Bien qu'Hanns Gross soit en apparence un adversaire des criminalistes italiens, la thèse qu'il soutient doit être rapprochée de la leur. Comme eux il conclut contre la disposition

à croire les études juridiques suffisantes à la formation du magistrat criminel. Mais il se sépare d'eux sur un point capital. L'anthropologie criminelle, issue de la médecine légale, fortement influencée par la biologie évolutionniste et la psychiâtrie, aspire à confier à l'expert médecin la direction entière du procès criminel. L'école qui s'en est faite l'interprète suppose la science susceptible d'acquérir sur l'esprit de la société une autorité telle que l'État abandonnerait l'exercice de sa fonction essentielle aux biologistes et aux sociologues. C'est là une illusion positiviste difficile à partager vu que l'autorité arbitraire laissée aux médecins aliénistes sur la liberté des citoyens soulève déjà des protestations, toujours mieux accueillies par les peuples libres. Or l'homme de l'avenir sera plus jaloux de sa liberté que l'homme d'aujourd'hui. La peine jouera dans la vie des sociétés futures un rôle moindre qu'à l'heure présente, mais elles auront encore des juges qui appliqueront des peines. Ces juges, elles seront soucieuses de les former tels que les chances d'erreurs judiciaires, aujourd'hui si grandes encore, soient réduites au minimum. Elles auront donc besoin d'une science générale de la nature humaine et elles la demanderont à la psychologie non moins qu'à la biologie.

Dr Paul FLECHSIG. — **Études sur le cerveau.** Traduction L. Levi, 1 vol. in-12, 224 pages. Paris, Vigot frères, 1898.

« Le criminel dégénéré *ab ovo* se rapproche considérablement de l'animal en ce qui touche la structure cérébrale ; il montre de nouveau dans cette structure cérébrale des traits pithécoïdes. Le cerveau de l'homme de génie, au contraire, s'éloigne de la norme moyenne dans une direction diamétralement opposée. » L'auteur de ces lignes (p. 54) combat énergiquement néanmoins la théorie lombrosienne (dont il n'a pas une idée très claire) sur le double terrain de la psychiâtrie et de l'anatomie cérébrale avec l'appui des données les plus récentes de l'embryologie. Mais s'il ne suit pas Lombroso, il ne tombe pas dans les exagérations de Nœcke et tient la folie morale pour une vérité bien démontrée. On peut lui reprocher de parler de l'école de Turin sur un ton méprisant que le souci de la dignité scientifique aurait dû lui interdire. Mais pourquoi Lombroso a-t-il rapproché un jour les Allemands des Néo-Calédoniens?

Dr V. GIUFFREDA-RUGGERI. — **Sulla dignita morfologica dei segni detti degenerativi** (*Sur la valeur morphologique des signes*

dits dégénératifs, 1 vol. in-8°, 117 pages. Rome, Lœscher. Prix, 3 francs.

Le mémoire de Giuffreda-Ruggeri n'intéresse qu'indirectement la criminologie ; le problème examiné par lui est celui du rapport entre les signes de la dégénérescence (plagiocéphalie, oxycéphalie, microcéphalie, prognatisme, féminilisme, infantilisme, etc.) et l'atavisme. L'auteur s'est proposé de faire la synthèse des théories de Lombroso amendées par Sergi et de la théorie de la dégénérescence. Il admet : 1° que la dégénérescence ou pour mieux dire la régression du cerveau affecte l'ensemble de la structure anatomique et peut, si elle est très grave, faire reparaître les caractères pithécoïdes dans la conformation du crâne, de la mâchoire, du squelette et des membres inférieurs ; 2° que la régression du cerveau est, chez les races supérieures, une conséquence de son évolution rapide et de son fonctionnement excessif. La même cause, qui produit l'élite intellectuelle, produit inévitablement les dégénérés. Cette cause est la lutte de la vie et du milieu.

Il s'en faut d'ailleurs que tous les signes dégénératifs expriment tous une ressemblance quelconque avec la constitution physique des ancêtres de l'homme. La plupart sont *atypiques* et correspondent à une dégénérescence légère. Ce sont les psychoses graves qui s'accompagnent de signes pithécoïdes. L'auteur estime que l'infantilisme, le féminilisme, l'androgynisme reproduisent chez l'homme actuel les premiers degrés de l'évolution de l'espèce.

Zeitschrift für criminal Anthropologie, Gefaengnisswissenschaft und Prostitutionwesen, t. I. Walter Wenge, éditeur, Berlin, 1897.

Cette revue est destinée dans l'esprit de ses fondateurs (dont le Dr Nœcke de Hubertusburg est le principal) à réhabiliter les études criminologiques discréditées, paraît-il, par la phraséologie méridionale (*sudlaendisches Phrasentum*). Ils attendent ce résultat de la profondeur scientifique allemande (*deutsche Gelehrtengründlichkeit*). — Nous espérons que cette prétention sera mieux justifiée par le deuxième volume que par celui-ci. La rédaction a cependant obtenu le concours de quelques-uns de ces « Méridionaux » si dédaignés. Nous ne voyons même pas quel intérêt présenterait au sociologue et au criminaliste cette série de cahiers si l'on en retranchait les articles du Dr Laupts de Lyon, de Rafael Salillas de Madrid, d'Auguste Bosco dont on a traduit en allemand l'article, analysé par nous l'an dernier, sur l'homicide aux États-Unis. Souhaitons que la science allemande se montre à l'avenir un peu plus féconde et plus originale en ce domaine; sinon la sociologie criminelle risquerait de prêter encore l'oreille à ces phraséologues méridionaux qui se

nomment Tarde, Lacassagne, Corre, Ferri, Colajanni, Ferrero, Alimena, Florian, Ferriani, Sighele, Dona Arenal, etc.

STARR. — **Study of the criminal in Mexico** (*American Journ. of Sociol.*, juillet 1897).

III. — DIVERS

ENRICO FERRI. — **La justice pénale** : *Son évolution, ses défauts, son avenir*. Résumé du cours de sociologie criminelle fait à l'Institut des hautes études de l'Université nouvelle, brochure in-8°, 85 p. Bruxelles, veuve Larcier, 1898.

Cet ouvrage défie l'analyse tant les questions traitées y sont nombreuses, tant les formules concises et les exposés elliptiques s'y succèdent et s'y pressent. C'est le formulaire des doctrines de cette branche de l'école italienne qui rédige la *Scuola positiva* et dont M. Enrico Ferri est le chef incontesté. Cette école, dite de Fiésole, professe le déterminisme économique; elle le concilie avec la théorie des races; elle conclut à une application assez large du collectivisme et voit dans la socialisation des principaux moyens de production le plus efficace des « substitutifs de la peine ». Elle se distingue ainsi des purs anthropologistes de Turin. Bien que nous renoncions à faire un sommaire de ce *Syllabus*, cherchons à indiquer celles des thèses exposées par E. Ferri qui répondent le mieux aux objections courantes et aussi celles qui appellent davantage la critique.

Il y a deux criminalités, la criminalité *évolutive* et la criminalité *atavique* : la première désagrège les formes sociales inférieures et a pour manifestation actuelle le crime politique après avoir longtemps donné lieu aux crimes religieux. La seconde consiste en des actes qui, inspirés par des mobiles inhumains, attentent aux conditions de l'existence collective. Elle est l'œuvre d'hommes mal adaptés à la vie des sociétés supérieures et qui reproduisent les caractères biologiques et psychologiques soit des races sauvages, soit des animaux, ancêtres de l'homme. Les principaux de ces traits sont l'irritabilité, l'impulsivité et l'inertie psychique.

La criminalité atavique a trois facteurs, le facteur biolo-

gique (ethnique ou individuel), le facteur tellurique (climat, saison, terrain), le facteur social ou, pour mieux dire, économique. Les attentats à la vie sont plutôt déterminés par le premier, les attentats aux mœurs par le facteur tellurique, les attentats à la propriété par le facteur social.

La peine a une évolution qui présente quatre phases, la phase primitive (vengeance, défense), la phase religieuse, la phase éthico-juridique, la phase sociale. La première n'est qu'une transformation de l'irritabilité de la matière vivante; la dernière est encore à l'état de devenir. La phase religieuse nous montre la justice pénale exercée par les prêtres, la vengeance attribuée à la divinité, le crime transformé en péché, la peine en expiation ou pénitence. La phase éthico-juridique ou moderne fait de la peine le châtiment d'une faute et du système pénitentiaire un essai d'amendement.

La criminalité a son évolution comme la peine. Elle passe : 1° de la violence à la ruse, des formes musculaires aux formes intellectuelles ; 2° de l'état aigu à l'état chronique.

La justice pénale est en raison inverse de la justice sociale. Elle est, elle a toujours été jusqu'ici la gardienne des intérêts de la classe dominante, de la classe qui détient les moyens de production. La preuve en est que la criminalité évolutive (politique) a toujours été traitée plus cruellement que la criminalité atavique. Toutes les fois que la sphère de la justice sociale s'élargit, celle de la justice pénale se rétrécit.

La justice pénale est affectée de défauts qui la rendent entièrement incapable d'assurer les conditions de l'existence collective contre les entreprises de la criminalité atavique. Ces défauts sont : 1° l'impersonnalité, car on ne connaît que le crime et non le criminel; 2° l'arbitraire, car la conviction intime du juré ou du juge est l'âme de la justice pénale : 3° l'impuissance, car 60 p. 100 des crimes apparents restent impunis et il y faut ajouter tous les crimes occultes; 4° la désorganisation, car la police ne connaît pas la suite des procès qu'elle a instruits, le juge ignore ce que produira l'exécution de la sentence, l'administration pénitentiaire ne sait pas ce que deviendra le condamné après sa libération.

D'ailleurs, la fin idéale proposée à la justice pénale actuelle et qui est de proportionner la peine au crime est impossible à atteindre. La dosimétrie de la faute et celle de la peine sont déjà des chimères; mais, fussent-elles possibles, la faute et la peine resteraient des quantités impossibles à comparer.

La sécurité sociale n'est donc pas assurée par la justice pénale, mais bien par l'affaiblissement et l'élimination spontanés des facteurs de la criminalité. C'est ainsi que certains crimes ont été éliminés avec leurs causes. A l'heure actuelle, les trois grandes causes sont l'alcoolisme, l'abandon de l'enfance et le vagabondage des ouvriers. Toutes trois ont leurs racines dans l'organisation de la production et de l'échange; elles peuvent être affaiblies et peu à peu éliminées par l'extension de la justice sociale à l'ordre économique.

Mais, en attendant leur élimination, il faut réorganiser le procès criminel en substituant l'expertise médico-légale à l'instruction judiciaire ; il faut réformer le système pénal en instituant la ségrégation indéterminée du délinquant dans une colonie agricole. On travaille ainsi à réadapter le criminel à la société.

Si l'on sait voir dans cet opuscule l'énoncé d'une série d'hypothèses positives dont chacune peut être examinée scientifiquement, on ne saurait en nier la grande valeur. C'est un excellent recueil de problèmes. Mais les solutions sont hâtives et le plus souvent sujettes à discussion. Il convient de distinguer entre les thèses criminologiques et les thèses proprement sociologiques. Les premières, appuyées sur l'observation des sociétés actuelles, nous paraissent souvent judicieuses, quoique sujettes à d'assez graves réserves. Les autres, telles que la distinction de la criminalité évolutive et de la criminalité atavique, l'identification des facteurs sociaux et des facteurs économiques, les quatre phases de la peine, le rôle de la lutte des classes, etc., soulèvent plus que des doutes et répondent à un état de la sociologie qui ne tardera point à être dépassé.

CH. PERRIER, médecin des prisons. — **Du tatouage chez les criminels** (in *Archives d'anthropologie criminelle*), 12e année, n° 71.

La coutume du tatouage chez les criminels a passé pour une des preuves de leur affinité avec les sauvages. Mais est-ce là une véritable induction sociologique ? Le tatouage a chez les sauvages des conditions sociales bien déterminées. Il répond au totémisme. L'individu indique en se tatouant à quel clan, à quelle phrathrie, à quelle tribu il appartient. C'est un rite auquel la fantaisie est étrangère. En est-il ainsi du tatouage pratiqué par les malfaiteurs?

M. Ch. Perrier, médecin de la prison de Montpellier, ne s'est pas posé explicitement ce problème. Mais le mémoire étendu qu'il a écrit sur

la question résume un très grand nombre d'observations précises qui peuvent aider à la solution.

L'auteur constate d'abord la fréquence du tatouage. C'est ainsi qu'à la date du 24 mars 1896 la maison centrale de Nîmes renfermait 899 condamnés et que, sur ce nombre, 346, soit plus de 40 p. 100, étaient tatoués. M. Perrier se livre ensuite à une double étude ; étude statistique, qui répartit les tatoués par âge, condition civile, profession et note le rapport du tatouage à la récidive, étude des variétés du tatouage ou des emblèmes adoptés par les prisonniers ainsi que des régions du corps choisies.

Les observations de M. Perrier nous paraissent conduire à une solution assez différente de celle que l'école lombrosienne cherchait jusqu'ici à faire prévaloir. Les emblèmes professionnels, militaires, religieux, qui de loin rappelleraient vaguement ceux dont se décorent les sauvages, sont beaucoup moins nombreux que les emblèmes fantaisistes ou érotiques, les initiales, etc. Bref, le tatouage du sauvage est social, le tatouage du malfaiteur est individuel.

Le tatouage peut être comparé à l'argot. Ce sont deux faits connexes qui attestent l'influence de la prison sur l'homme. Le milieu *criminogène* le mieux défini, c'est la prison. Là se produit une régression sociale ou morale déterminant une régression mentale et peut-être une régression physiologique.

CINQUIÈME SECTION

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

Par M. François SIMIAND

La méthode sociologique en économie, dès qu'elle ne se borne plus à éclairer du point de vue social les problèmes généraux et théoriques, rencontre des difficultés considérables à organiser l'étude scientifique de la matière concrète qui lui est offerte très complexe, indéfiniment diverse et indéfiniment variée. L'étude scientifique du réel a pour tâche assurément d'en former des abstractions, propres à mettre en évidence les rapports simples, tout en restant aussi exactes que possible. Mais ici quel principe d'abstraction suivre ? Les pratiques actuelles, plus ou moins raisonnées, divergent beaucoup à cet égard. Le succès n'a pas encore assez favorisé l'une d'elles pour que les autres soient à éliminer ; il est possible que plusieurs systèmes doivent coexister, et même se superposer et se combiner, pour exprimer cette réalité convenablement. En tout cas ne serait-il pas à tout le moins provisoirement prudent d'établir toujours un premier degré d'abstraction, une limitation (large d'ailleurs) dans le temps et dans l'espace ? Cette limitation existe presque toujours, dès maintenant, mais tacitement : or elle est ainsi aisément oubliée et la généralisation injustifiée s'ensuit. Ne vaudrait-il pas mieux toujours l'exprimer ? Ce premier cadre déterminé, des limitations et abstractions de principe autre peuvent s'y établir librement. C'est à l'épreuve que la valeur respective en sera jugée[1].

(1) Pour prévenir tout malentendu, il peut être utile de répéter que la bibliographie économique ici présentée ne prétend pas être complète. Elle s'attache seulement à montrer des exemples, à signaler le besoin, à indiquer la matière d'une économie proprement sociologique.

I. — CONCEPTION DE LA SCIENCE ÉCONOMIQUE. ÉCONOMIE GÉNÉRALE ET THÉORIQUE

Dr. Karl BUECHER. — **Die Entstehung der Volkswirtschaft.** Vorträge und Versuche, zweite, stark vermehrte Auflage (*La formation de l'économie nationale*, conférences et essais, 2e édition fortement augmentée). Tübingen, Lauppsche Buchhandlung, 1898, 1 vol. in-8°, x-395 p.

Cette seconde édition, que le succès de la première a bientôt rendue nécessaire, apporte à l'œuvre de M. Bücher de notables changements. Recueil de conférences ou essais distincts dont chacun se suffit à lui-même, ce livre pouvait aisément comporter plus que des remaniements de détail. L'essai sur la répartition sociale de la population de Francfort au moyen âge a été retranché en raison de son caractère purement historique. La leçon sur la division du travail et la formation des classes sociales a été divisée en deux essais traités à part. Trois essais nouveaux ont été ajoutés, qui portent sur l'économie primitive (I), sur le déclin de la petite industrie (IV), sur une partie de la théorie du travail, la réunion et l'association du travail (VI).

Toute la refonte du livre a été faite dans le sens où il s'était montré utile et influent. Accessible à un public non spécialiste, il est une œuvre d'initiation, une « propédeutique » de la science économique. Mais les recherches savantes mêmes peuvent gagner à s'en inspirer.

Il y a en effet, dans cette œuvre faite de morceaux, une unité réelle : une conception dominante du développement économique, et une même méthode de l'étudier. Cette conception et cette méthode sont principalement exposées dans l'essai qui donne son nom au livre : *La formation de l'économie nationale* (essai II de la nouvelle édition). Il convient d'y insister.

L'économie nationale est l'ensemble des faits et des processus propres à la satisfaction des besoins d'un peuple. L'étude statique de ce qui est ne suffit pas. Une étude dynamique ou génétique, seule explicative, est nécessaire. Mais ordinairement on porte et on emploie, dans l'étude des économies antérieures, des catégories et des concepts qui sont

abstraits de notre économie présente seulement. Les théories économiques d'Adam Smith et de son école sont toutes relatives; elles portent essentiellement sur une économie de l'échange. Mais notre économie nationale est le résultat d'une longue évolution où longtemps ont manqué les phénomènes caractéristiques de cette économie de l'échange. On fausse ou on méconnaît les phénomènes passés à ne les considérer qu'à travers des cadres non faits pour eux. Une saine méthode exige qu'on distingue des degrés de développement des stades d'évolution économique. Mais il ne s'agit pas de retracer avec une étroite fidélité des périodes historiques; il s'agit de déterminer des *types d'évolution* des régimes économiques, dont la réalité historique, particulière et complexe, ne nous donne que des formes confuses et mêlées.

Cette détermination, pour être interne et organique, ne peut prendre d'autre principe que le rapport de la production des biens à leur consommation. M. Bücher distingue ainsi trois stades économiques : le stade de « l'économie domestique fermée » (*Geschlossene Hauswirtschaft*), où les biens sont consommés dans l'unité économique qui les a produits; celui de « l'économie urbaine » (*Stadtwirtschaft*), où les biens passent sans intermédiaire de l'unité économique productive à l'unité consommatrice; celui de « l'économie nationale », où les biens passent de la production à la consommation par une série d'unités intermédiaires.

Le stade de l'*économie domestique* est celui de l'unité économique se suffisant à elle-même : le cercle économique se limite à la famille ou à la tribu. L'appropriation des biens aux besoins de l'homme s'accomplit tout entière dans ce cercle. L'échange y est originairement inconnu et même y répugne (bien loin que, comme le posait Smith au début de son livre, le désir de l'échange soit naturel à l'homme). La dépendance du sol est étroite; sans droit sur le sol, pas d'unité économique se suffisant à elle-même. L'unité économique est ordinairement plus étendue que notre famille actuelle (clans, tribus, *gentes*, etc.). L'association et la division du travail, conditions d'une meilleure production et de la naissance d'une civilisation, ne se développeraient cependant guère sans l'emploi de deux procédés : ce sont les associations temporaires de travail pour des œuvres considérables ou extraordinaires (construction d'une maison, d'une digue, récoltes, etc.); et ce sont surtout les institutions de l'esclavage et du servage. La maison d'un

riche Romain, avec sa nombreuse *familia*, urbaine et rustique, atteint à une division du travail fort avancée et peut produire à l'intérieur d'elle-même de quoi satisfaire des besoins raffinés. L'économie féodale est toute semblable malgré certaines apparences contraires ; l'unité économique du moyen âge est le village autour de la cour seigneuriale ; les serfs ont une certaine liberté personnelle, mais non une indépendance économique ; contre la protection du seigneur, ils donnent des redevances, des prestations qui fournissent à tous les besoins de la vie féodale ; il n'y a là ni salaire, ni prix, ni échange commercial proprement dit. La production est mise en jeu par la consommation dans le cercle de la même unité économique. Il se produit bien, dans ce régime de l'économie domestique, certains échanges, le troc de choses respectivement superflues, ou le commerce de spécialités naturelles ou industrielles ; mais les choses d'usage journalier ne sont, normalement, pas soumises à l'échange. La monnaie est alors moins un moyen d'échange qu'une mesure des valeurs et un moyen de conservation. Il n'y a, dans ce régime, point d'entreprise au sens technique du mot, point de capital proprement dit, point de marchandises, de prix, point de circulation des richesses, point de répartition du revenu entre les divers participants que nous connaissons, entrepreneurs, capitalistes, salariés.

Le stade de l'*économie urbaine* est celui de l'échange direct et immédiat. La ville du moyen âge est à l'origine un *burg*, une enceinte fortifiée où s'abritent un certain nombre de gens. L'accroissement de population fait que la vie des citadins ne peut plus être assurée entièrement par leur propre production. La ville devient un marché qui appelle les paysans d'un certain périmètre ; la sécurité des transactions est garantie par une trêve spéciale. Les bourgeois de la ville deviennent marchands au sens surtout d'acheteurs, ainsi que le prouve leur nom d'*emptores* ou de *Kaufleute*, au lieu que notre idée du commerçant implique plutôt la vente. A cette distinction entre paysans et citadins, s'ajoutent des distinctions entre divers métiers urbains. Mais le principe de cette économie est toujours que la ville produise pour elle-même chez elle tout ce qu'il lui est possible, qu'aucun intermédiaire ne se place entre le producteur et le consommateur : à la production pour soi a succédé la production pour le client. Le métier est une fonction établie pour le bien commun de la cité, et

comme tel, il est soumis à divers contrôles. Le vendeur étranger reste une exception, entourée d'entraves et de surveillances : la cité tâche d'établir chez elle toute production dont elle a besoin. Le grand commerce est un commerce ambulant et forain portant sur des produits spéciaux. — Ainsi l'économie urbaine procède par extension de l'économie domestique, mais production et consommation y sont encore étroitement et immédiatement liées. Il n'y a point là de circulation des biens proprement dite, de capital, d'entreprise, de crédit immobilier ni mobilier au sens moderne de ces mots ; revenu et fortune ne sont pas encore nettement distingués. Cependant apparaissent deux catégories de notre répartition moderne : la rente foncière et le salaire.

Le développement de l'économie urbaine a été arrêté en Allemagne et en France par le développement politique des seigneuries terriennes, et par la naissance de l'absolutisme. L'effort de l'absolutisme a été d'étendre le cercle de la vie économique à la nation ; à une économie de maison, à une économie de ville ou de province succède une économie d'État. Le libéralisme, malgré les apparences, a agi dans le même sens que l'absolutisme, en travaillant à détruire les restrictions de l'économie domestique et de l'économie urbaine. La description du stade de l'*économie nationale* serait le cours d'économie politique qui nous est enseigné. Sommes-nous en train de passer à une économie mondiale ? Il semble plutôt que nous entrions dans une nouvelle phase d'économie nationale dont le problème n'est plus seulement de couvrir la consommation nationale par la production nationale, mais est d'assurer une équitable répartition des produits et une participation de tous à la civilisation.

Ces trois stades économiques ne sont pas dans la réalité exclusifs les uns des autres : dans un état de société donné, l'un de ces systèmes domine et paraît alors normal ; mais juxtaposées ou mêlées à lui se rencontrent des traces plus ou moins importantes des autres systèmes. La méthode d'abstraction déductive qui les a constitués est cependant nécessaire, si notre recherche scientifique veut aboutir, dans la complexité des phénomènes donnés, à déterminer des rapports de causalité, à être explicative.

Cette méthode doit être portée dans l'étude de tous les problèmes généraux ou spéciaux que nous propose l'économie sociale. M. Bücher aborde ainsi la question *des modes d'indus-*

trie. La petite industrie (le travail à la main) apparaît à beaucoup la forme normale. L'étude comparée et non prévenue des faits dans les divers temps et les divers pays montre qu'il n'en est rien et conduit à distinguer cinq types d'industrie. — « L'industrie domestique » (*Hauswerk*) est la forme primitive; la matière première est obtenue et l'élaboration en est faite dans la même unité économique pour les besoins de cette unité même. — « L'industrie à salaire » (*Lohnwerk*) s'en détache bientôt : une spécialisation d'aptitude ou de conditions fait qu'un travailleur donné prête d'abord, et ensuite loue à d'autres économies son habileté spéciale; il n'a aucun capital, hors l'instrument de travail; il est tantôt ambulant (ainsi de nos jours encore le rémouleur, le tondeur, etc.), tantôt à domicile (meunier, tisseur à gage). — La petite industrie proprement dite (*Handwerk*) s'en distingue en ce que le travailleur fournit la matière première, et gagne, au lieu du simple salaire, le *prix* de son produit, lequel comprend la matière première et le travail y incorporé; il vend son produit aux clients immédiatement, ce qui l'oblige à soigner la qualité de son travail. Ce système comporte un faible développement d'affaires. — La grande industrie, née et grandie dans ces deux ou trois derniers siècles, a pour première forme la manufacture à domicile ou fabrique collective (que M. Bücher appelle *Verlagssystem* pour ne pas employer le terme équivoque de *Haus-industrie*) : un entrepreneur achète leurs produits aux petits producteurs, ou fournit la matière première à travailler à domicile, centralise les produits et les met dans le commerce : l'ouvrier du produit est éloigné du consommateur et séparé du marché; le capital nécessaire est considérable. — Enfin, avec le dernier type d'industrie, la fabrique (*Fabrik*), le capital domine toute la production ; la supériorité du système tient à la coordination systématique, à l'adaptation parfaite du travail qu'il permet (le machinisme n'y est pas l'essentiel, mais la décomposition du travail). — Ainsi de l'unité économique domestique se sont détachés progressivement et procèdent à des degrés divers les modes d'industrie que nous connaissons. Mais il ne faut pas croire que la forme postérieure doive éliminer totalement la forme antérieure. Les divers modes successivement apparus coexistent sous nos yeux. De l'économie familiale présente peuvent encore se détacher des industries nouvelles ; il reste des progrès et des extensions possibles dans l'adaptation des choses à nos

besoins. Il est à penser que là où les formes premières de l'industrie ont subsisté, elles avaient lieu de subsister. Les modes de l'industrie répondent à des conditions qu'il faut s'efforcer de déterminer avant de condamner ou de favoriser tel d'entre eux (III).

Cette détermination, M. Bücher la tente pour *la petite industrie* dans son état présent. Le rapport de la grande avec la petite industrie n'est pas simple. Ici encore une étude précise doit distinguer plusieurs cas types d'influence de l'une sur l'autre. Dans le premier cas la petite industrie est dépossédée par une production similaire en fabrique (parfois il est vrai le travail de réparation reste du moins à la petite industrie). Dans le second cas, plus fréquent, le champ de la petite production est seulement restreint par la grande (groupement de plusieurs métiers pour la fabrication d'un objet, accaparement par la fabrique de certains stades de fabrication, introduction de nouvelles méthodes ou de nouvelles matières premières, etc.). Ou bien la petite industrie est rattachée et subordonnée à une grande entreprise. Ou c'est un déplacement des besoins qui appauvrit une production déterminée. Ou enfin l'influence du magasin fait régresser la petite industrie au stade de l'industrie domestique (industrie en chambre), et à l'exploitation du *sweating-system*. — De l'étude de ces divers cas, il résulte que partout où la petite industrie s'applique à des produits dont la consommation n'est pas urgente, et susceptibles d'être, avec quelques types, suffisamment appropriés aux besoins moyens, elle est irrémédiablement menacée. Mais cette règle ne la condamne pas à disparaître de notre société actuelle ; elle y trouvera longtemps encore à s'employer là où elle est propre et seule propre (IV).

M. Bücher aborde, avec la même méthode d'étude, le sujet si rebattu de la division du travail. Au principe préconisé par Adam Smith a été opposé (souvent comme l'autre face du principe) le principe de l'*association du travail*. Il faut analyser mieux ces notions. La division du travail est une adaptation du travail à la force limitée de l'homme ; elle intervient dans le cas d'une disproportion qualitative entre ces deux termes. Mais il se trouve aussi une disproportion quantitative entre eux : la force de travail d'un homme peut être trop petite pour un certain travail, ou trop grande. — Dans le premier cas se produit la « réunion de travail » (*Arbeitsvereinigung*) ou jonction de travaux divers dans une même main :

c'est le cas des occupations distinctes de l'homme et de la femme primitifs, c'est le cas aujourd'hui de la tenue de la maison, c'est le cas des travaux secondaires ajoutés au métier principal (très fréquent d'après la statistique). — Dans l'autre cas il y a « association de travail » (*Arbeitsgemeinschaft*). Cette association peut, en premier lieu, tenir à une incapacité psychique de travailler bien dans l'isolement : c'est le « travail en compagnie » (*gesellige Arbeit :* nécessité pour les primitifs de travailler en groupe, de nos jours réunions de couture, de filage, vendanges et moissons, etc.). En second lieu, elle peut tenir à une incapacité physique d'accomplir isolément un travail donné : il y a alors « addition de travail » (*Arbeitshäufung*) ; elle est simple (*einfache Arbeitshäufung*), lorsque les travailleurs groupés restent indépendants et que leur addition fait gagner seulement en rapidité d'exécution (plusieurs maçons pour une maison) ; ou bien les travailleurs groupés doivent combiner leur action, qui est synchronique ou alternative (les rameurs d'une barque, ou des batteurs de blé) et cette sorte d'addition s'appellera « enchaînement de travail » (*Arbeitsverkettung*). En troisième lieu l'association peut tenir à des nécessités techniques : le travail comporte un groupe, une équipe de travailleurs différenciés : il y a « liaison du travail » (*Arbeitsverbindung*) (VI).

Quant à *la division du travail* proprement dite, la description qu'en a donnée Smith est fort insuffisante. Dans les exemples mêmes de Smith, une analyse précise distingue trois types de phénomènes. Ce qui caractérise l'exemple de la production du drap, est une division des opérations entre des entreprises économiques distinctes : c'est une « division de la production » (*Produktionsteilung*). Ce qui caractérise l'exemple de la fabrication des aiguilles, est une division d'opérations dans une même entreprise économique : on appellera ce phénomène « décomposition du travail » (*Arbeitszerlegung*). Enfin la distinction qui se fait, dans la profession de forgeron, entre le forgeron de fers, le forgeron de charrues, le forgeron de clous, est un exemple d'un autre phénomène encore : on l'appellera spécialisation (*Spezialisation* ou *Berufsspaltung*). — Mais l'analyse n'est pas complète avec ces cas, qui sont les cas où le travail d'un seul individu passe à plusieurs. Il y a une division du travail fondamentale dans la formation des professions (*Berufsbildung*), qui se sont successivement détachées de l'économie familiale, ou parfois se sont

constituées spontanément pour de nouveaux besoins (ex. : la fabrication des bicyclettes). En dernier lieu, il arrive par exemple que l'introduction de la machine à coudre fait participer à la confection des vêtements de nouveaux travailleurs, le constructeur, le tourneur en métaux, etc. : ce phénomène sera appelé « déplacement du travail » (*Arbeitsverschiebung*). — L'origine et l'évolution de ces diverses formes de division du travail, leur emploi respectif dans les divers états de civilisation ou dans les diverses conditions naturelles sont matières à délicate recherche : on est loin de l'explication simple d'Adam Smith, rendant compte de tout le phénomène par le penchant naturel des hommes à l'échange (VII).

Parmi les effets de la division du travail, M. Bücher étudie particulièrement l'effet sur la formation des classes sociales. Combattant la théorie de M. Schmoller, il nie que cette formation de classe soit fondée sur la division du travail et sur la différenciation héritée des aptitudes physiques et morales. Les différences de propriété et de revenu sont non la conséquence, mais la cause de la division du travail ; la répartition acquise rend dans beaucoup de cas les vocations forcées. Il faut espérer qu'une meilleure utilisation des capacités sera rendue possible par l'avenir (VIII).

Le livre de M. Bücher contient encore un essai sur la naissance de la presse, et un autre sur les migrations intérieures et le développement des villes, qui seront laissés de côté ici, et un essai sur l'économie primitive qui sera rattaché à une autre publication de l'auteur.

Cet ouvrage paraît répondre excellemment à son dessein. La lecture en est recommandable, d'autant que les détails du développement (qui disparaissent forcément dans un compte rendu) corrigent la rigidité des catégories et enrichissent d'un contenu concret les idées présentées, et d'autant que les nuances de l'expression perdent beaucoup à la traduction.

Bien que partisan, par l'autorité et par l'exemple à la fois, des recherches détaillées et de l'observation précise, M. Bücher proclame la légitimité, la nécessité de l'abstraction et de l'analyse rationnelle dans la science économique. Sinon, la complexité des faits ne donnerait lieu qu'à une description stérile et ne permettrait pas la découverte du lien causal objet de la science. Mais ce n'est pas revenir à l'économie classique (laquelle du reste a péché moins par le principe de sa méthode,

abstraction sur une observation donnée, que par l'application de cette méthode, observation insuffisante et généralisation mal fondée). Les abstractions analytiques, formées sur notre réalité sociale présente et voisine, n'expriment pas forcément à aucun degré la réalité sociale passée ou étrangère : une observation objective préalable est nécessaire pour permettre d'en étendre l'application; et, en l'espèce, il se trouve justement que nos concepts économiques présents ne valent pas pour toutes les sociétés. Il y a donc lieu d'élaborer d'autres concepts appropriés à une réalité différente. Cette méthode doit être appliquée pour les diverses catégories que notre analyse peut constituer.

M. Bücher a même abordé le problème plus difficile d'exprimer analytiquement des ensembles de phénomènes, le problème de déterminer des *types* de *régimes* économiques. Ici la difficulté nouvelle était de choisir « le caractère dominateur », qui serait le principe de classification. M. Bücher a pris pour tel le rapport de la production à la consommation, et les observations de fait sont alors venues s'insérer dans trois types différenciés selon ce rapport. Sans doute cette insertion n'est jamais parfaite ; la continuité statique et dynamique des phénomènes s'y oppose. Aussi se peut-il qu'un autre groupement soit tenté et apparaisse préférable si le caractère dominateur choisi conduit à une meilleure expression de la réalité. Notre abstraction doit s'efforcer de suivre de plus en plus près, si l'on peut dire, les articulations des choses. Mais ce perpétuel effort vers une adéquation plus grande et néanmoins toujours imparfaite de la réalité est bien loin de condamner cette méthode, puisqu'il est la démarche même de notre science en progrès.

GUSTAV SCHMOLLER. — **Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre** (*De quelques questions fondamentales de politique sociale et de science économique*). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898. 1 vol. in-8°, xI-343 p.

Ce volume réunit trois travaux déjà connus de M. Schmoller : pour deux d'entre eux (le premier et le troisième) c'est même ici une quatrième impression. Rien n'est donc inédit dans ce livre. D'autre part les dates de composition des parties sont forts distantes, et les caractères en sont divers. Néan-

conditions de milieu, de temps, de civilisation sont profondément dissemblables ; que l'humanité n'est pas une masse amorphe, mais une juxtaposition de peuples, d'organisations sociales, d'unités économiques collectives dont chacune doit avoir un régime propre comme elle a une constitution propre » (p. 100). Ainsi est restaurée une *Économie nationale*. Non que la comparaison entre les économies nationales, féconde en inductions, soit éliminée : elle est la voie même de la science; mais elle demande et suppose une observation préalable des termes comparés. L'économie nationale ainsi entendue non seulement domine aujourd'hui dans divers pays, mais encore relève d'une tradition ancienne et spécialement française, le mercantilisme, à qui meilleure justice doit être rendue (Antoine de Montchrétien). L'économie nationale admet nécessairement l'intervention de la puissance publique dans l'œuvre économique de la nation, elle rejette l'individualisme étroit, sans cesser de croire que le concours des initiatives libres peut s'allier heureusement avec l'action de l'État. Elle tend à la pratique, mais par une méthode prudente d'expérimentation sociale.

La conception de la science économique ainsi indiquée est intéressante à noter chez un maître autorisé de l'enseignement économique français. Mais si l'idée de nation doit pénétrer l'économie présente, n'est-ce-point pour la raison plus générale que la nation est la forme sociale aujourd'hui dominante, et que les phénomènes économiques doivent, pour être bien vus, être considérés du point de vue social ? Il est important en tout cas de voir se constituer, par des efforts indépendants et pourtant concourants, une méthode essentiellement sociologique en économie et par là une science économique proprement sociale.

HERBERT SPENCER. — **The principles of Sociology**, vol. III. London, Edinburgh, Oxford, Williams and Norgate, 1896, 1 vol. in-8°, VIII-635 p.

Ce volume contient les trois dernières parties des principes de sociologie. La partie VI, *Institutions ecclésiastiques*, a déjà été publiée à part ; la partie VII, *Institutions professionnelles*, a paru en articles de revue ; la partie VIII seule, *Institutions industrielles*, était inédite.

Dans cette dernière partie, l'auteur nous donne d'abord une vue générale de l'évolution économique se reliant au système tout entier. Après avoir examiné et rattaché à ses principes la spécialisation des fonctions et la division du travail, il étudie les catégories économiques classiques, production, distribution, échange, en distinguant une production auxiliaire (production des moyens de production), une distribution auxiliaire et un échange auxiliaire (intermédiaires, moyens de la distribution et de l'échange). Ces phénomènes sont particulièrement considérés, ainsi qu'on peut s'y

attendre, dans les sociétés primitives, et l'évolution postérieure est esquissée. Puis le travail est étudié selon le mode de réglementation : réglementation paternelle, réglementation patriarcale, de la commune, de la guilde. Les régimes divers du travailleur, esclavage, servage, liberté du travail avec le contrat de travail, sont ensuite décrits et analysés. Et de là nous arrivons à la composition du travail et à la composition du capital. Enfin, après avoir traité du trade-unionisme (d'après M. Webb principalement), du système de la coopération, du socialisme, M. Spencer consacre un chapitre au « futur prochain », et conclut.

Le sens et la portée de cette partie, par où sont achevés les Principes de sociologie, ne pourraient être étudiés avec profit que dans la suite et l'ensemble de l'œuvre. Il suffira ici d'en avoir signalé le contenu, d'avoir noté la constance de la méthode, la qualité toujours égale de l'information et l'unité directrice de la conception[1].

N.-CH. BUNGE. — **Esquisses de littérature politico-économique**, traduit du russe. Genève, Georg et Cie, Paris, Félix Alcan, 1898. 1 vol. gr. in-8°, XLIII-455 p.

Ce livre, le dernier publié par Bunge avant sa mort, réunit des essais divers d'histoire des doctrines : une *Esquisse historique des doctrines économiques*, publiée pour la première fois en 1868, augmentée et mise au courant de la nouvelle littérature allemande (p. 1-192) ; — un essai intitulé *La Théorie de l'harmonie des intérêts privés*, publié en 1858 et rédigé à nouveau (p. 193-301) ; — *J.-S. Mill envisagé comme économiste*, datant de 1868, reproduit à peu près sans changements (p. 303-433); — *Menger jugé par Schmoller*, article inédit (p. 435-451). — Les exposés sont clairs et objectifs (et d'ailleurs assez élémentaires, surtout dans le premier essai) ; a critique sobre mais intéressante. Une biographie de Bunge et une liste de ses publications ont été placées en tête.

SHERWOOD. — **The philosophical basis of Economics** (*Ann. of am. ac. of polit. a. soc. sc.*, sept. 1897).

B. — LA THÉORIE DE LA VALEUR

ALESSANDRO GARELLI. — **Filosofia del Monopolio**. Milano, Hoepli, 1898, 1 vol. in-8°, XI-268 p. L. 4.

Se rattache à l'ouvrage sur la propriété sociale (*La Proprietà sociale*. Hœpli, 1898, 2 vol. in-8°). Part d'une vue générale et philosophique

(1) La traduction française est complète avec : Spencer. *Les institutions professionnelles et industrielles*, fin des *Principes de sociologie*, traduit par H. de Varigny. Paris, Guillaumin, 1898.

du monopole, pour poser la question de la valeur, de la cause et de la mesure de la valeur, aboutir à une théorie personnelle de la « valeur multiple » qui évite l'influence du monopole, et déterminer les cas d'application présente de cette valeur et les moyens de l'étendre. Œuvre remarquable et personnelle.

EUGÈNE PETIT. — **Étude critique des différentes théories de la valeur** (dans l'échange intérieur). Thèse pour le doctorat en droit. Paris, Rousseau, 1897, 1 vol. in-8°, 320 p.

Cette revue des doctrines principales de la valeur part d'une classification en théories qui ramènent en définitive la valeur au travail, et théories utilitaires. La première partie passe donc en revue : la théorie des physiocrates; la théorie classique chez Adam Smith, Ricardo, Mac Culloch, Stuart Mill et les contemporains; la théorie du coût de production sous des formes diverses chez Carey, Bastiat et Ferrara; les théories socialistes chez Sismondi, Proudhon, Rodbertus et Marx ; et enfin y rattache les théories secondaires qui font appel à l'abstinence, au capital, au rapport de l'offre et de la demande. La seconde partie remonte d'abord à Galiani et aux précurseurs italiens, à Turgot et à Condillac, puis étudie la théorie de l'utilité-limite et les théories de la valeur estimative, théories subjectives et théories mathématiques. — L'inconvénient sérieux de cet ordre d'exposition est de rompre le développement historique, de ne pas montrer le progrès des doctrines naissant du conflit des tendances, sortant des discussions et des critiques. Un groupement dialectique de théories diverses d'âge et de signification, même adroit et exact, ne vaut pas pour nous une « évolution de concept » organiquement comprise et retracée.

STROEVER. — **Utility and Cost as Determinants of Value** (*Ann. of the am. acad. of polit. a. soc. sc.*, nov. 1897).

Dr FILIPPO CARONNA. — **Sul Valore della Moneta**. Palermo, Reber, 1897, 1 vol. in-8°, VIII-117 p. L. 3.

Historique rapide de la question. Exposé et critique des doctrines principales.

C. — CATÉGORIES ÉCONOMIQUES

A. MARSHALL. — **Distribution and Exchange** dans *The Economic Journal*, mars 1898.

Article écrit pour indiquer la place et le rôle attribués par le professeur Marshall à la distribution et à l'échange dans le système complet d'économie dont il a jusqu'ici fait connaître au public une

première partie seulement, ce qui avait donné lieu à des interprétations inexactes de sa pensée.

SAVATIER. — **La théorie moderne du capital et la justice.** Paris, Rondelet, 1898, 1 vol. in-8°, IV-245 p.

WALRAS. — **Théorie du crédit,** *Revue d'économie politique*, février 1898.

WALRAS. — **Théorie du libre échange,** *Revue d'économie politique*, juillet 1897.

Deux essais intéressants et importants, mais conformes à la méthode et au système de l'auteur, et sujets aux mêmes réserves.

Prof. PANTALEONI. — **An attempt to analyse the concepts of « Strong and weak » in their economic connection,** *The Economic Journal*, juin 1898.

II. — ÉCONOMIE DES PEUPLES PRIMITIFS

1° Dr KARL BUECHER. — **Der wirtschaftliche Urzustand,** dans *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 2e édit. (V. plus haut p. 440), 1er essai.

2° Dr KARL BUECHER. — **Die Wirtschaft der Naturvölker.** Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 13. november 1897 (*L'économie des peuples de nature*, conférence). Dresden, v. Zahn u. Jaensch, 1898, 1 fasc. in-8°, 71 p.

Ces deux essais, bien que peu considérables d'aspect, sont fort remarquables ici tant pour l'abondance des faits dont ils supposent la connaissance, que pour la méthode vraiment sociologique dont ils donnent un bon exemple.

1° La théorie économique commence toujours par se donner une « nature économique » de l'homme, par admettre que le principe d'économie (rechercher le plus grand plaisir possible pour le moins de peine) régit la satisfaction de ses besoins. Les hommes naturels ou primitifs connaissent-ils ou pratiquent-ils vraiment ce principe ? C'est une recherche inductive qui seule peut répondre. Les informations directes manquent, il est vrai, puisque nous ne connaissons pas aujourd'hui de peuplades sans un commencement de civili-

sation, l'usage du feu. Il faut néanmoins rechercher les traits principaux de l'homme primitif d'après les observations positives faites sur les peuples sauvages que nous connaissons, en se gardant d'interpréter cette vie primitive avec nos idées ou habitudes de civilisés.

Les peuplades les moins élevées ne présentent pas ces communautés qu'on nous donnait pour primitives. Les hommes vivent par petits groupes assez instables. Le mode de satisfaction de leurs besoins a pour caractères essentiels d'être individuel, et d'être anti-économique. Les traits dominants de la psychologie de ces sauvages sont un égoïsme naturel et général, et une insouciance ou imprévoyance extrême. Chacun cherche la nourriture pour soi. A cet égoïsme se rattachent leur dureté pour les autres, et notamment pour les faibles, la pratique fréquente de détruire les enfants et d'abandonner les vieillards. Leur insouciance complète est bien des fois prouvée, et aussi leur incapacité de prévoir les besoins du lendemain, de faire des provisions, d'économiser. Leur indolence extrême les empêche même d'accomplir un effort qui serait largement compensé. — A ce niveau, il est clair qu'il n'existe pas pour eux de « biens » au sens économique ; les choses n'ont pas de valeur proprement dite ; ils se détachent des choses avec la même facilité qu'ils les désirent, et quelle qu'en soit d'ailleurs l'utilité ultérieure possible. De plus les progrès dus soit au hasard soit à l'industrie d'un individu ne subsistent pas et ne profitent pas à la société pour en permettre d'autres, par la raison que les biens (animaux, armes, objets de luxe, etc.) périssent avec leur propriétaire.

Comment de cet état individuel et de cette négation de l'économie s'est fait le passage aux communautés pastorales ou agraires dont est partie notre civilisation, et à la pratique du principe économique ? La question, qui est le nœud de l'évolution économique, est obscure. L'application de l'activité à un but commence par être jeu avant d'être travail : il est très remarquable par exemple que la première domestication d'animaux est faite pour l'agrément et non pour l'utilité. L'imitation, les expériences ont dû avoir un grand rôle. — Il est en tout cas fort important de constater, dans les sociétés déjà plus avancées, les traces de l'état primitif, c'est-à-dire de la satisfaction individuelle des besoins. Souvent chez les peuplades demi-avancées, les deux sexes ont une vie économique tout à fait distincte et indépendante. Dans d'autres cas où il

existe une communauté de logement, il subsiste pourtant une préparation individuelle de la nourriture. Ainsi, même chez les sauvages avancés, est encore loin d'être réalisée cette unité de l'économie familiale dont semble être parti notre développement occidental.

2° La sériation des peuples primitifs en peuples chasseurs, peuples pêcheurs, peuples pasteurs, et peuples agriculteurs, n'est rien moins qu'exacte. Sans doute, la recherche de la nourriture est le premier et principal mobile de l'activité humaine; mais partout se rencontre, lorsqu'elle est possible, l'utilisation en même temps des diverses ressources animales ou végétales. La division du travail entre les deux sexes, qui semble assez primitive, fait souvent vivre l'homme d'animaux attrapés à la chasse ou à la pêche, la femme de racines et de fruits recueillis. Il n'est guère de peuple où ne se rencontre à quelque degré l'usage des produits du sol. Même une agriculture rudimentaire est assez fréquente pour qu'il y ait lieu de caractériser par elle un stade d'évolution : mais il faut pour cela bien distinguer le *Hackbau* du *Ackerbau*, ou le travail de la terre au hoyau, du travail agricole auquel nous pensons ordinairement et qui est en effet indice de civilisation (population sédentaire, instruments importants, charrues, roues, bétail de trait). Cette agriculture grossière dénote sûrement un état moins avancé que certaine chasse avec des instruments déjà assez perfectionnés qui exigent une industrie habile et exercée. De plus la chasse comme la pêche portent à une civilisation supérieure par l'association du travail qu'elles demandent et provoquent souvent. Quant à la domestication des animaux, elle semble être à l'origine une œuvre de luxe, et non une œuvre économique qui marque forcément un progrès.

Les besoins ne se bornent pas au besoin de nourriture. La parure, l'habitation, la fabrication des instruments appellent une transformation des matières premières dont le mode est à étudier. La technique en reste très grossière. L'organisation économique n'arrive que par exception à l'organisation d'industries distinctes; la famille, dans la tribu, tend à se constituer en unité économique, et la tribu à se suffire.

On constate cependant des relations d'échange entre les tribus, des marchés établis et périodiques. Mais il n'y a point là de commerce au sens présent du mot chez nous. — L'origine de l'échange, notion si difficile à acquérir pour des

hommes primitifs, se rattache sans doute à l'habitude des présents, et aussi au vol, au tribut de guerre, à la peine pécuniaire, etc. L'hospitalité entraîne un échange de présents. La vente garde des traces de cette origine (par exemple refuser une offre de vente sans motif est une injure, à peu près comme refuser un présent chez nous). L'échange, une fois pratiqué, porte sur les spécialités naturelles ou industrielles des diverses tribus. La monnaie est, pour chaque tribu, la marchandise d'échange qu'elle ne produit point, mais qu'elle reçoit régulièrement des étrangers. Un développement de spécialisation professionnelle se produit selon le même mode (les forgerons en Afrique par exemple formant une tribu à travers les tribus). — Les communications se développent aussi et même une remarquable transmision des nouvelles. — L'organisation publique reste toujours rudimentaire ; les ressources des chefs sont les dons, ou bien les contributions des étrangers, ou bien les corvées des sujets.

— Les documents et les faits précis utilisés par M. Bücher sont nombreux. Mais on voit qu'ils sont employés non à une description strictement historique, mais à une construction par grands traits de la vie économique primitive. La valeur de pareilles constructions dépend évidemment de l'abondance et de la qualité des matériaux, et aussi du fondement de l'analogie présumée entre les divers objets concrets d'observation. Ces résultats sont donc toujours relatifs et sujets à correction. Mais la méthode est sociologiquement bonne. Quant à l'intérêt de ces recherches pour notre science économique elle-même, il n'a pas besoin, semble-t-il, d'être démontré.

H. SCHURTZ. — **Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes** (*Abrégé d'une histoire des origines de la monnaie*). Weimar, Felber, 1898 (Beiträge zur Volks und Völkerkunde, 5ter Band) 1 vol. in-8°, 185 p.

La conception de la monnaie qui nous est familière est en réalité fort complexe : notre monnaie est, par exemple, à la fois mesure des valeurs, moyen d'accumulation, instrument des amendes et impôts, moyen d'échange. Cette complexité est le résultat d'une longue évolution. Ces fonctions et d'autres encore peuvent se rencontrer séparées ou faire défaut dans les sociétés primitives.

Il semble d'abord nécessaire de distinguer entre la monnaie intérieure valant dans les limites de la tribu ou de la peuplade, et la monnaie extérieure. La monnaie intérieure se constitue d'abord non pas avec les choses utiles, et notamment les objets de consommation et de nourriture, lesquels ne sont pas appropriés, mais avec les objets de caprice, de luxe, de parure, choses soumises à l'appropriation individuelle. La valeur s'attache à ces objets et par suite le désir de les posséder. Cette monnaie n'est point encore un moyen de circulation des biens ni un facteur du commerce; et pourtant c'est là l'origine de notre monnaie civilisée. L'usage de cette monnaie pour les amendes et les impôts est fort remarquable. On peut même trouver une monnaie représentative, une monnaie de signe, non pas sans doute sous la forme avancée de notre monnaie fiduciaire actuelle, mais sous des formes préparatoires. Le caractère religieux et le rôle mystique de certains objets de monnaie est également à remarquer. L'accumulation des biens entre les mains d'individus est déjà possible, et certaines entraves y sont mises plus ou moins consciemment.

L'appréciation des objets formant monnaie, étant en ce sens bornée à la tribu, les relations entre les tribus arrivent à établir une monnaie extérieure. Cette forme de monnaie réagit sur la monnaie intérieure (et, en fait, actuellement nous ne connaissons pas de monnaie intérieure non influencée). Le progrès des relations et le développement général des sociétés amènent une confusion des monnaies intérieure et extérieure.

M. Schurtz passe en revue les diverses espèces de monnaies rencontrées, réunissant et discutant les exemples en des chapitres pleins de faits : monnaie de coquillages, autres formes des monnaies de parure, monnaie de métal (qui se rattache plutôt à la parure), monnaie de vêtements (peaux, etc.). Cependant, les objets de consommation et même les objets de nourriture arrivant à être appropriés, on rencontre des monnaies de choses utiles, produits alimentaires et surtout objets de jouissance (vin, tabac), monnaie de fer (distincte à cet égard de la monnaie de métal auparavant étudiée) et d'autres formes encore.

Comment les systèmes de monnaie s'ordonnent-ils entre eux ? Comment s'établissent les rapports de valeur ? Ces questions assez compliquées sont ici brièvement examinées.

M. Schurtz traite encore des problèmes « anthropogéographiques » généraux, à l'occasion de ses recherches, et enfin du rapport entre « monnaie » et « marchandise ».

Les faits nombreux rassemblés et classés dans ce précis substantiel sont précieux. Les recherches de cet ordre montrent tout l'avantage que l'intelligence des phénomènes économiques, même actuels, peut retirer spécialement des études d'origines, et généralement d'une méthode sociologique. Peut-être même trouvera-t-on qu'ici M. Schurtz n'a pas épuisé le profit à tirer, à ce point de vue, de ses riches informations et que, malgré ses efforts, il ne s'est pas encore assez délivré des conceptions modernes et civilisées dans la compréhension et l'interprétation des faits primitifs et naturels.

Dr Joh. Richard MUCKE. — **Urgeschichte des Ackerbaues und der Viehzucht** (Eine neue Theorie mit einer Einleitung über die Behandlung urgeschichtlicher Probleme auf statistischer Grundlage). Greifswald, Julius Abel, 1898, 1 vol. in-8°, XXIV-404 p.

Si M. Mucke applique la méthode statistique aux problèmes de l'histoire des origines, c'est qu'il la définit d'une façon personnelle : elle n'est pas caractérisée par les chiffres et les calculs, elle est la méthode qui observe systématiquement la totalité d'un objet dans tous ses caractères indivisibles. Tout l'ouvrage est écrit pour établir la thèse fondamentale de l'auteur, que l'humanité primitive est non inorganisée, mais organisée selon les choses, et que les modes d'établissement et d'habitation sont le principe des rapports sociaux. M. Mucke reprend ici sa théorie de la famille et de la parenté déjà constituée selon ces vues. Il étudie les établissements des habitants de la plaine et l'organisation de l'agriculture qui y répond; les établissements des habitants du haut pays et l'organisation professionnelle qui en résulte ; les rapports d'influence entre la domestication des animaux et l'agriculture, et la rivalité entre les deux systèmes reflétée dans les Sagas et la Mythologie. Il est regrettable que la composition confuse et l'élaboration incomplète de ce livre ne fassent pas valoir l'intérêt que peuvent offrir les théories de M. Mucke et en tout cas les faits utilisables signalés par lui.

BARANSKI. — **Die vorgeschichtliche Zeit im Lichte der Hausthierekultur**. Wien. Moritz Perles, 1898, 1 vol. in-8°, 296 p.

HAHN. — **Die Hausthiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft der Menschen.** Leipzig, Duncker u. Humblot, 1897, 1 vol. in-8°, 581 p.

HIRT. — **Wirtschaftliche Zustände der Indo-Germanen.** *Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik*, avril 1898.

Étude recommandable.

G. SALVIOLI. — **Le lotte fra pastori e agricoltori nella storia della civiltà** (*Luttes entre pasteurs et agriculteurs*). *Riv. ital. di sociol.*, 1898, janvier, p. 1-17.

Le régime pastoral suppose de vastes territoires sur lesquels la tribu peut se mouvoir à l'aise. L'agriculture implique, au contraire, le système des enclos, du partage du sol, de l'appropriation par petits groupes. Elle n'a donc pu s'établir qu'en luttant contre le régime antérieur. L'auteur montre les traces de cet antagonisme dans l'histoire de différents peuples, notamment en Égypte, à Rome, en Arabie, etc.

BOS. — **Jagd, Viehzucht und Ackerbau als Culturstufen.** *Intern. Archiv. f. Ethn.*, 1897, XX, p. 205.

Examine les théories courantes sur la succession des divers types de civilisation économique ; la discussion sur les origines religieuses de la domestication des plantes est fort intéressante ; la conclusion porte sur les stades de l'organisation économique.

E. GIGLIOLI. — **La Moneta tra i popoli primitivi.** *Archivio per la anthrop. e ethnol.*, XXVII, 3e fasc

III. — ANTIQUITÉ CLASSIQUE ET MOYEN AGE OCCIDENTAL

A. — *Mouvement économique dans l'antiquité.*

GEORG ADLER. — **Die Sozialreform im Altertum.** Abdruck aus dem *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, hgg. v. Conrad, Elster, Lexis, Loening, 2ter Supplementband. Iena, Fischer, 1897, 1 fasc., in-8o, 98 p.

La question sociale dans l'antiquité revêt surtout la forme d'une lutte pour la terre ; c'est autour de la possession et de l'usage de la terre que se font, directement ou indirectement, les mouvements sociaux de ce temps (demande de terres, crises agraires, réduction ou libération des dettes hypothécaires, lutte, contre les grands propriétaires et les riches prêteurs, des petits dépouillés ou exploités, etc.). M. Adler étudie sommairement les mouvements de cet ordre chez les anciens

juifs. Il s'étend davantage sur la Grèce (la surpopulation et la colonisation, l'affranchissement des paysans attiques par la réforme de Solon, les réformes dans d'autres États grecs, la politique sociale de la tyrannie populaire, la politique sociale de la démocratie, la monarchie sociale et la réforme agraire à Sparte). A Rome, il s'attache particulièrement aux tentatives réformatrices des Gracques, il décrit l'état de la plèbe sous l'empire, résultat de leur échec (« panem et circenses »), et il note en terminant la préparation par l'empire romain d'une nouvelle condition d'agriculteurs. Une conclusion critique dégage les traits caractéristiques de ce mouvement social antique et montre, dans la décadence de la Grèce puis de la puissance romaine, les conséquences du retard et du refus opposés à la solution de ces problèmes. Malgré quelques dispositions à l'emploi du vocabulaire et de l'allusion moderne, cet essai est un bon travail d'encyclopédie scientifique[1]. Une bibliographie y est jointe selon l'habitude de cette encyclopédie.

ED. MEYER. — **Die Gracchische Bewegung**. *Handwört. der Staatswissenschaften*, 2ter Suppl. bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 440-448.

MAX WEBER. — **Agrarverhaltnisse im Altertum**. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 2ter Supplement Bd., Iéna, Fischer, 1897, p. 1-18.

Article clair, précis et documenté.

SOLARI (G.). — **La vita economica nei proverbi greci** (*La vie économique dans les proverbes grecs*). *Riv. ital. di Sociol.*, 1898, p. 187-206 et 303-320.

Effort intéressant pour classer et interpréter les proverbes grecs qui concernent la vie économique. L'auteur cherche à déterminer la phase du développement économique à laquelle chacun d'eux se rapporte : il en trouve ainsi qui sont des échos de la période barbare, d'autres, de la période pastorale, de la période agricole, etc. Il s'attache ensuite à dégager les renseignements qu'ils nous fournissent sur les divers agents de la vie économique, leurs rapports et

(1) Le tirage à part ne reproduit pas tout l'article de l'*Encyclopédie* : ce dernier en effet ne se limite pas à l'antiquité. Il indique en outre : le sens du mouvement social au moyen âge ; les origines du mouvement présent dans l'individualisme économique (en renvoyant pour le développement complet à divers autres articles de l'œuvre). Enfin il traite avec quelque étendue du mouvement social au XIXe siècle.

leur genre de vie (l'esclave, l'ouvrier libre, l'industriel, le riche, le pauvre, etc.). Il sort parfois du cadre purement économique et signale des proverbes d'un intérêt plutôt moral (sur les vieillards et sur leur situation respective à Sparte et à Athènes, sur les femmes, p. 310, 311). Si le travail ne nous apporte pas de nouveautés très importantes, la méthode est excellente et d'un bon exemple. Les proverbes sont, pour toutes les branches de la sociologie, une source précieuse et trop peu utilisée.

Dr J. BELOCH. — **Zinsfuss, Geschichte des, im klassischen Altertum.** *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 2ter Supplement Bd., Iéna, Fischer, 1897, p. 1002-1008.

SWOBODA. — **Griechische Kolonisation.** *Handw. der Staatswissenschaften*, 2ter Suppl. Bd., Iéna, Fischer, 1897, p. 531-544.

SCHULTEN. — **Römische Kolonisation.** *Handw. der Staatswissenschaften*, 2ter Suppl. Bd., Iéna, Fischer, 1897, p. 544-560.

SOUCHON. — **Les théories économiques de la Grèce antique.** Paris, Larose, 1898.

Ce livre n'est pas un travail d'érudition, mais est l'exposé par un économiste des théories économiques fragmentaires rencontrées dans les auteurs grecs, avec une critique honnête et sincère qui, il est vrai, ne s'interdit pas de songer aux choses actuelles à propos d'idées anciennes.

B. — *Organisation des métiers au moyen âge.*

RUDOLF EBERSTADT. — **Magisterium und Fraternitas.** Eine verwaltungsgeschichtliche Darstellung der Entstehung des Zunftwesens (Staats und Socialwissenschaftliche Forschungen. hgg. von G. Schmoller). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1897. 1 vol. in-8°, 241 p.

Cette étude veut combler une lacune. La corporation se montre au début du XIIIe siècle une institution établie. D'où vient-elle? Les recherches jusqu'ici ont exclusivement porté sur la condition juridique antérieure des membres incorporés. Mais la corporation elle-même, l'organisme de la corporation reste par là inexpliqué. La continuité des formes sociologiques interdit de croire à une création de toutes pièces et conduit à rechercher une origine évolutive dans quelque organisation antérieure. En reprenant dans ce dessein l'his-

toire de métiers, M. Eberstadt a découvert un genre propre d'office, différant de l'office de cour autant que de la corporation, le « magisterium » (mot qui prend un sens très étroit à partir d'une certaine date), qui embrasse tous les métiers de vieux droit et de vieille organisation. Il s'est efforcé de connaître mieux cette institution et il a trouvé des documents assez précis et assez concordants pour y reconnaître une forme caractérisée d'organisation par où sont passés ces métiers en France, à Paris et dans quelques villes allemandes, et d'où est sorti l'organisme corporatif. — Pour rendre compte maintenant de l'extension de cette organisation, il recourt à la seconde forme du lien professionnel au moyen âge, à la confrérie, *Fraternitas*, ou du moins à la confrérie originaire, indépendante (et non à la confrérie adjointe après coup à une corporation, forme qui se rencontre postérieurement). Et enfin il s'efforce d'expliquer l'origine de l'obligation corporative. — Des sources inédites diverses sont annexées à ce volume. Ce travail est d'une méthode sociologique consciente et bien appliquée, et tiendra une bonne place dans la collection remarquable de M. Schmoller.

LUIGI GAMBIRASIO. — **Le Corporazioni Milanesi d'arti e mestieri nel medio evo.** Siena, Tipog. arciv. edit. S. Bernardino, 1897, 1 broch., pet. in-16, 63 p. (*Publicazioni di scienze sociali cattoliche et discipline affini*).

Petit travail documenté.

C. — *Économie agraire* (*moyen âge*).

Dr A. HAGELSTANGE. — **Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter.** Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898, 1 vol. gr. in-8°, VIII-268 p., M 5, 60. Analysé plus haut, p. 306.

GUILLAUME DES MAREZ. — **Étude sur la propriété foncière dans les villes du moyen âge et spécialement en Flandre.** Gand et Paris, Picard et fils, 1898, 1 vol. in-8°, XXV-393 p.

D. — *Économie commerciale* (*moyen âge*).

Dr THEO. SOMMERLAD. — **Verkehrswesen im deutschen Mittelalter.** *Handw. d. Staatswissenschaften.* Conrad, Elster, Lexis Lœning. 2ter Supplement Bd., Iéna, Fischer, 1897, p. 938-947.

Indique les voies de commerce, les entraves et les facilités apportées, les moyens de transport, et les résultats.

AD. SCHAUBE. — **Die Wechselbriefe König Ludwigs des Heiligen von seinem ersten Kreuzzuge und ihre Rolle auf dem Geldmarkte von Genua.** *Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik*, 1898, Bd. XV, H. 5 et 6, mai et juin.

Important pour l'histoire du crédit au moyen âge.

E. — *Divers.*

ARRIGO SOLMI. — **Le associazioni in Italia avanti le origini delle comuni.** *Saggio di storia economica e giuridica.* Modena, Tipog. della Societa tipog. ant., 1898, 1 vol. in-8°, 140 p.

CH. DE RIBBE. — **La société provençale à la fin du moyen âge.** Paris, Perrin et Cie, 1898, 1 vol. in-8°, XII-572 p.

IV. — ÉCONOMIE MODERNE ET OCCIDENTALE

A. — *Régimes économiques.*

Le régime dominant de notre économie moderne et occidentale est le régime de l'entreprise, que l'économie classique a bien analysé et où elle a séparé avec exactitude les fonctions du capitaliste, de l'entrepreneur et de l'ouvrier. Mais des modifications à ce régime type sont tentées, qui visent à changer la distribution ou la relation des fonctions (au point de vue tant de la production que de la répartition). Ce sont là assurément des expériences sociologiques qui, d'abord, sont à étudier proprement, et qui apparaîtront peut-être ensuite bonnes à fonder quelque induction.

OFFICE DU TRAVAIL. — **Les associations ouvrières de production.** Paris, imprimerie nationale, 1897 (République française. — Ministère du commerce, de l'industrie, des postes et des télégraphes). 1 vol. in-8°, 613 p.

Cette étude est principalement l'œuvre de M. Arthur Fontaine, sous-directeur de l'Office du Travail. Elle présente les résultats et une analyse des résultats d'une enquête faite par l'Office du Travail sur la situation actuelle des associations ouvrières de production en France. Les renseignements com-

plets portent sur l'exercice 1895, mais les faits principaux survenus jusqu'au 1[er] janvier 1897 ont été enregistrés.

Le sujet de l'observation est d'abord défini avec précision. L'enquête ne s'étend pas à toute coopération de production (entre petits patrons, par exemple, pour une fin spéciale), mais se limite aux « essais tentés par les ouvriers en vue de la suppression graduelle du salariat par l'association » (p. 12). Ceci même est encore imprécis, car les combinaisons et les accommodements variés de la pratique ramènent par degrés vers la forme de l'entreprise patronale les soi-disant associations ouvrières. Un type normal a donc dû en être défini; trois conditions ont été posées essentielles : — 1° Les sociétaires doivent avoir une influence directe par leurs votes sur la gérance de la société ; l'assemblée approuve les comptes et choisit les gérants. — 2° Le capital actions (non compris les emprunts à intérêts fixes) doit appartenir aux ouvriers des spécialités professionnelles employées dans l'entreprise (idée corporative). Toutefois peuvent être actionnaires des ouvriers d'autres spécialités lorsqu'ils sont occupés eux-mêmes dans l'entreprise (idée coopérative). Les sociétaires admis sous ces conditions peuvent rester actionnaires jusqu'à leur mort. — 3° L'association comptera au moins sept associés (nombre minimum des sociétaires d'une société anonyme). — Les entreprises s'intitulant associations ouvrières, qui ne rentraient pas dans ce type, ont été toutefois signalées, mais n'ont pas été comprises dans les données élaborées.

Le questionnaire posé à l'enquête est reproduit. Le mode d'enquête est indiqué (information directe par les agents ou d'après les dossiers de l'Office du Travail).

L'enquête n'étant pas rétrospective, un bref historique seulement est donné à titre d'indication, retraçant les grandes étapes et reproduisant en annexes les documents justificatifs principaux.

Les observations recueillies par l'enquête sont, selon le principe adopté par l'Office du Travail, publiées complètement, de manière à offrir au public tous les renseignements et à lui permettre tout contrôle, toute critique et toute interprétation possible. Seuls, et par une exception nécessaire, les renseignements sur la situation financière, ayant été donnés à titre confidentiel, n'ont pu être reproduits dans l'état détaillé et individuel et n'ont figuré que groupés dans les tableaux récapitulatifs.

La méthode statistique n'a pas été seule employée. La méthode monographique s'y est utilement jointe. Des monographies nous sont données qui décrivent certaines associations ouvrières de production et certaines entreprises de forme voisine depuis leur origine jusqu'en 1897. Par le choix des entreprises étudiées ainsi, on a voulu montrer les types divers rencontrés, même exceptionnels; et, en ne se limitant pas aux associations conformes à la définition, on a voulu « éclairer les confins du champ d'enquête et ne pas établir des catégories trop nettes dans des phénomènes sociaux essentiellement continus et se classant par des nuances » (p. 145).

Après les tableaux détaillés et les tableaux de récapitulation à divers points de vue (p. 331 à 542), une analyse substantielle met en évidence les constatations à en retenir et les résultats à en tirer. L'enquête a reconnu, en 1895, 172 associations ouvrières de production du type défini, et 20 sociétés de types approchés. Le développement en est peu marqué entre les années 1885 et 1895, mais il est plus considérable si l'on prend pour termes de comparaison 1881 et 1897.

Quel est le fonctionnement du groupe d'associations ouvrières de production observées en 1895 ? Quelle en est l'importance dans l'ensemble de l'activité industrielle française ? Au point de vue du personnel, ce n'est encore qu'une exception : le nombre des sociétaires ne dépasse pas 0,25 p. 100 du nombre des ouvriers de l'industrie et des transports; le nombre moyen des travailleurs, associés ou non, ne dépasse pas 0,26 p. 100. L'irrégularité du travail (mais ce résultat obtenu par des opérations assez compliquées ne doit être retenu qu'avec réserves) est plus grande pour l'ensemble que dans l'industrie ordinaire, mais notablement moins forte pour les ouvriers sociétaires. — Le capital social, souscrit ou versé, est connu avec exactitude, ainsi que la répartition de ce capital entre les différentes catégories de propriétaires; et la valeur de l'outillage peut être appréciée : mais, ces deux éléments n'étant pas connus avec le même fondement pour l'industrie française entière, aucune comparaison n'est établie. — Le salaire semble plus élevé que la moyenne générale, surtout pour les sociétaires, mais ce résultat n'est pas sans réserves. — Les bénéfices, les sommes réparties, l'emploi des bénéfices, les réserves, les pertes sont analysés avec précision.

Mais différentes décompositions de cet ensemble ont été faites à divers points de vue. — Un groupe peu nombreu

mais très important (Familistère de Guise, lunetiers de Paris et cochers de Paris) représente la moitié de l'activité de l'ensemble, plus de la moitié des bénéfices totaux, les trois quarts du capital et de l'outillage : le groupe des autres sociétés est plus nombreux, mais moins prospère. — Diverses constatations résultent de la distinction entre associations faisant partie de la « Chambre consultative des associations ouvrières de production », et associations n'en faisant pas partie. — Au point de vue de la forme de société adoptée, la forme de société anonyme à capital variable groupe la masse des coopérateurs, la forme de société en nom (collectif ou non, avec ou sans commandite) groupe la masse des capitaux ; le premier type est plus démocratique, le second plus hiérarchisé ; le premier a une tendance plus émancipatrice, le second est plus rémunérateur ; le premier enfin est plus goûté, et d'ailleurs plus accessible, mais le second paraît mieux approprié à la grande industrie. — A l'égard de la participation aux bénéfices pour les auxiliaires non sociétaires, le groupe le plus important est celui qui n'en accorde aucune, un groupe notable en accorde une plus ou moins forte, un groupe très faible ne compte pas d'auxiliaires. — Des deux idées qui peuvent guider le mouvement, l'idée corporative (une corporation tout entière fondant un atelier), et l'idée coopérative (un atelier se développant autour d'un noyau de sociétaires), c'est la seconde qui apparaît avoir le plus de succès et le plus de faveur : le groupement qui y répond le mieux représente les trois quarts de l'activité des associations ; la première, tenue pour plus large et plus généreuse, a presque toujours échoué. Mais la forme coopérative risque fort, si le renouvellement des associés n'y est pas organisé, de revenir simplement à un patronat multiple, au lieu de tendre à supprimer tout patronat. — La répartition des associations par industries ne donne pas des indications très nettes sur les espèces d'industrie les plus favorables à cette organisation : des circonstances exceptionnelles ou fortuites ont eu une influence que le petit nombre des cas offerts ne permet pas d'éliminer. La petite industrie semble plus accessible sans doute, mais quelques associations des plus prospères appartiennent à la grande industrie ; il est vrai qu'elles ont procédé d'entreprises patronales antérieures. Pour le succès financier, ce sont les ateliers de moyenne importance qui paraissent en somme les plus heureux. Les difficultés rencontrées dans la gestion de l'en-

treprise (c'est une conviction acquise par les enquêteurs) portent sur la fonction *commerciale* bien plus que sur la fonction industrielle et technique[1].

L'origine de ces associations, la pensée qui a présidé à leur fondation est très diverse. Souvent elles naissent d'une grève ou d'un mouvement ouvrier, ordinairement pour assurer du travail aux militants menacés de non-emploi, parfois aussi pour réaliser une certaine conception de la production. Mais d'autres raisons, philanthropie, solidarité, esprit d'indépendance, espoir d'une meilleure condition, d'un salaire plus élevé, ont agi aussi dans divers cas. L'expérience semble établir qu'en tout cas l'association de production doit, pour réussir, être administrativement et financièrement indépendante du syndicat auquel elle se rattache.

Pour la direction, la stabilité assurée et l'autorité reconnue semblent être une condition de succès. Le directeur ou le gérant est ordinairement un ouvrier des professions exercées dans l'association. Souvent il s'en trouve de bien doués qui réussissent dans cette fonction improvisée, en partant d'un petit début. La capacité à diriger d'emblée une grande entreprise est extrêmement rare.

Le succès des associations ouvrières de production paraît demander à leurs membres des qualités non vulgaires : aux sociétaires, avec une formation professionnelle sûre, un esprit posé, un tempérament laborieux et économe, un caractère capable d'observer une discipline volontaire; aux directeurs, avec la compétence d'un chef d'entreprise, un ascendant moral et un dévouement désintéressé (le traitement répondant rarement aux services rendus).

D'autres considérations encore, plus spéciales, touchant par exemple la constitution du capital, la régie de l'entreprise, l'organisation des salaires, la participation aux bénéfices, etc., sont tirées des observations faites. Et ainsi ce travail a une portée pratique très instructive pour la formation ou l'administration des associations à l'avenir.

Mais l'auteur « s'est abstenu de joindre à ces constatations, en forme de conclusions, des hypothèses cadrant plus ou moins avec elles ou des généralisations systématiques sortant du rôle d'enquêteurs officiels » (p. 21).

(1) « On arrive plus facilement à produire bien qu'à acheter et à vendre convenablement » (p. 28).

Cette œuvre, comme d'autres œuvres encore de l'Office du travail, paraît bien être un bon modèle d'expérimentation scientifique en matière économique et sociale. Le phénomène à observer est d'abord, dans la réalité continue et complexe, limité et défini, c'est-à-dire méthodiquement abstrait. Le mode d'observation est déterminé avec soin et la valeur de l'observation entourée de garanties. La constatation des faits est scrupuleusement distinguée de toute interprétation, et présentée intégralement au public. Pour tirer de ces faits quelque relation, pour établir quelque rapport de causalité, s'il est possible (ce qui est évidemment, après la notation du fait, l'œuvre obligatoire de la recherche scientifique), l'apposition factice d'agents ou de causes soupçonnées étant ici impraticable, c'est à mettre en évidence dans les faits donnés, par des groupements, par des analyses convenables, les traces des influences exercées que s'emploie le travail d'expérimentation. Les expériences en ce sens instituées ici ne prétendent pourtant pas épuiser la matière, qui est justement fournie au public pour lui en permettre d'autres, plus explicatives ou plus suggestives peut-être. L'induction ici reste toujours prudente, et on ne peut que l'en louer. Les « généralisations systématiques » ne sortent pas seulement du rôle d'enquêteurs officiels, elles sortent aussi du rôle d'expérimentateur scientifique. L'hypothèse générale n'est pourtant pas à bannir d'une science, même aussi peu avancée que notre science sociale ; mais elle doit être consciente d'elle-même. Elle doit connaître et discerner au juste la part de sentiment et la part d'objectivité qu'elle comporte.

Mais en même temps que l'usage d'une expérience sociale, ce livre nous en montre une fois de plus la difficulté Les extrêmes précautions à prendre font d'abord qu'un travail considérable est nécessaire pour une observation relativement peu étendue (ici par exemple comparer au travail d'observation la place de l'association ouvrière de production dans l'industrie française et mieux encore dans l'industrie humaine, et la valeur d'une année dans l'évolution d'un siècle, dans la série des temps). Et d'autre part la nature de l'objet à observer est telle qu'un particulier a peu de chances de pouvoir effectuer cette observation : de là l'insuffisance fréquente et souvent irrémédiable de notre information, l'activité officielle n'étant pas et surtout n'ayant pas été forcément acquise aux besoins scientifiques, et en tout cas étant ordinairement

limitée. Aussi devons-nous être reconnaissants à notre office du travail de la qualité et de l'étendue de son œuvre, et à M. Fontaine spécialement du mérite du présent travail.

1. Émile WAXWEILER. — **La participation aux bénéfices.** Paris, Rousseau, 1898, 1 vol. in-8°. Extraits dans la *Revue d'Économie politique*, mars et avril 1898.

2. Maurice VANLAER. — **La participation aux bénéfices.** Étude théorique et pratique. Paris, Rousseau, 1898, gr. in-8°, vii-310 p.

3. MERLIN. — **Le métayage et la participation aux bénéfices.** Paris, Rousseau, 1898, in-8°.

4. RUDOLF EINHAUSER. — **Die Gewinnbeteiligung**, ihr Einfluss auf den Unternehmergewinn und auf die Beziehungen zwischen Arbeiter und Arbeitgeber (*La participation aux bénéfices*). *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft.* Tübingen, Laupp'she Buchhandlung, 1898, H. 1 u. 2, p. 120-272.

5. A. COUTAREL. — **Le participationnisme ou la justice dans l'organisation du travail.** Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-8°, viii-379 p.

6. P. BUREAU. — **L'association de l'ouvrier aux profits du patron et la participation aux bénéfices.** Paris, Rousseau, 1898, in-8°.

Le concours institué par le Musée social en 1896-97 sur la participation aux bénéfices, paraît avoir suscité sur ce sujet un nombre notable de travaux. Ils sont, comme on peut s'y attendre, de mérite fort divers.

Le mémoire de M. Waxweiler (qui a obtenu le premier prix) est remarquable par une analyse vigoureuse et une information étendue et précise. « La participation aux bénéfices n'offre rien de plus ni de moins contraire à la nature des choses que d'autres modes de rémunération du travail, et la base n'en est ni plus ni moins scientifique. » Si maintenant on cherche à déterminer quels avantages résultent de ce mode de rémunération et pour qui, on constate qu'elle ne contente aucune des deux parties, patrons et ouvriers. La participation aux bénéfices implique en somme une véritable équivoque : « imparfaite pour les patrons comme mode d'ex-

citation de la productivité, onéreuse pour les ouvriers comme mode d'ajustement des salaires aux profits, elle apparaît aux uns comme aux autres plutôt comme une hypocrite transaction que comme un loyal et solide accord. »

L'œuvre de M. Coutarel est, comme le titre le présage, enthousiaste, le ton en est volontiers oratoire et le développement un peu désordonné. Cependant les faits y sont rapportés assez nombreux. On peut prendre aussi dans les appendices une liste des établissements industriels, commerciaux financiers et agricoles, où existe la participation, et une bibliographie du sujet qui ajoute à celle du Musée social.

L'étude de M. Einhauser est documentée et critique. Elle se réfère principalement au livre de Frommer (*Die Gewinnbeteiligung*. Leipzig, 1886, Schmoller's Forschungen), mais elle utilise l'expérience depuis acquise. L'auteur s'est spécialement proposé de déterminer l'influence de la participation sur le bénéfice de l'entrepreneur d'une part et sur les rapports d'ouvriers à patrons d'autre part. Comme système de salaire, elle est rentable dans ces cas exceptionnels où, par la nature de l'industrie, le travail est le facteur décisif des résultats financiers de l'entreprise. Et si les relations entre ouvriers et patrons ont pu s'améliorer et se régler à l'amiable, on n'a en tout cas jamais réussi par la participation à détacher les ouvriers de leur organisation.

L'ouvrage de M. Merlin s'occupe spécialement de la forme agricole, si l'on peut dire, de la participation. Le titre choisi par M. Bureau indique assez bien le sens de son travail. M. Vanlaer montre des qualités de dialectique remarquable, et son ouvrage est instructif.

Aucun de ces travaux ne paraît avoir posé la question d'une manière suffisamment sociologique. On ne peut dire pourtant que leur contribution à la science économique soit négligeable, et leur œuvre devait être spécialement signalée et recommandée ici.

NOTICES

I. — LA COOPÉRATION

Dr Hans CRUEGER. — **Erwerbs-und Wirtschafts-genossenschaften.** *Handwört. der Staatswissenschaften*, Conrad, Elster..., 2ter Suppl. Bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 315-328.

Étude, mise au courant, du mouvement coopératif en Allemagne

et à l'étranger (Angleterre, France, etc.). Données statistiques pour 1895.

A.-S. LEVETUS. — **Les sociétés coopératives en gros d'Angleterre et d'Écosse** (*Revue d'économie politique*, avril 1898).

FREDERICK ROCKELL. — **La guerre entre les coopérateurs et les bouchers en Écosse** (*Revue d'économie politique*, juin 1898).

BANCEL. — **Le coopératisme dans les écoles sociales.** Paris, Bibliothèque artistique, 1897, p. 118.

Œuvre curieuse recommandant un néo-coopératisme aux communistes libertaires.

II. — DIVERS

R. LIEFMANN. — **Die Unternehmerverbände** (*Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen.* Erstes Heft). Freiburg-i.-B., Leipzig u. Tübingen, Mohr, 1897, 1 vol. in-8°, XII-199. M. 5.

Travail informé et intéressant.

A. SCHAEFFLE. — **Zum Kartellwesen und zur Kartellpolitik** (*Zeitschrift f. die ges. Staatswissenschaft*, 1898, H. 3. Erster artikel).

B. — *Classes sociales.*

Le problème général de la répartition sociale, abordé relativement aux personnes, entraîne la distinction de classes sociales diversement définies. Outre les limitations de temps et de lieu nécessaires à l'emploi de la méthode expérimentale, des abstractions de principe divers s'exercent sur les ensembles sociaux ainsi limités : abstraction selon la quotité générale du revenu et les différenciations qui s'y rattachent (distinction en « classes supérieures » de la société, « classes moyennes », « classes inférieures », « classes indigentes »), abstraction selon la fonction dans la production (classe capitaliste, classe patronale, classe ouvrière), abstraction selon la nature du travail (classe agricole, classe industrielle, classe commerciale, classes professionnelles, branches industrielles), selon l'organisation en vue de la répartition (ententes, associations), etc.; ces diverses catégories peuvent d'ailleurs se combiner entre elles.

1. G. SCHMOLLER. — **Was verstehen wir unter dem Mittelstande**? Hat er im 19. Jahrhundert zu- oder abgenommen? Vortrag auf dem 8. Evangelischsozialen Kongress in Leipzig am 11 juin 1897. (*Qu'entendons-nous par classe moyenne? A-t-elle crû ou décrû au* XIX*e siècle?*) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1897, 1 broch. in-8°, 33 p.

2. M. BIERMER. — **Mittelstandsbewegung**. *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* (Conrad, Elster, Lexis, Loening) 2ter suppl. Bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 634-638 (*Le mouvement en faveur des classes moyennes*).

3. Heinrich WAENTIG. — **Gewerbliche Mittelstands-politik**. Eine rechtshistorisch-wirtschaftspolitische Studie auf Grund österreichischer Quellen (*La politique en faveur de la classe moyenne industrielle*). Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898, 1 vol. in-8°, x- 483 p.

Le discours de M. Schmoller résume la question de la classe moyenne et les données statistiques et historiques qui permettent de l'étudier aujourd'hui. L'auteur avait, il y a vingt-cinq ans, constaté le mouvement croissant de différenciation sociale. Aujourd'hui il constate un double courant : le mouvement de différenciation qui continue, mais aussi un mouvement ascendant de tous les éléments vigoureux et capables des classes inférieures et de la classe moyenne. C'est une question de fait. Ce sont les influences psychologiques et morales qui s'opposent à l'inégalité grandissante. Une nouvelle classe moyenne tend à se constituer. Si l'éloignement croissant des classes est le côté naturel du progrès de la civilisation, le côté intellectuel et moral en est le rapprochement des hommes, par l'élévation des classes inférieures.

L'article de M. Biermer est un exposé précis et informé de la situation, des tentatives et des demandes de la classe moyenne industrielle et de la classe moyenne commerçante.

L'ouvrage de M. Waentig traite un important sujet avec une méthode excellente. La crise de la petite industrie et du travail à la main a été assurément un gros problème de l'économie et de la politique de ce siècle. Une politique scientifique eût dû, avant de rien tenter, ou plutôt pour tenter quelque chose, en rechercher les causes, examiner si le phénomène

était pathologique (ce qui était loin d'être acquis), et, s'il était découvert normal, rechercher des moyens d'atténuer des effets fâcheux individuels, amenés par une évolution nécessaire et d'intérêt général. Au contraire la politique empirique a voulu agir sur le phénomène sans le connaître, en se guidant sur des préjugés populaires et mal fondés. Le gouvernement autrichien, spécialement, a adopté une politique économique qui se donnait le but de « conserver la classe moyenne industrielle ». Au point de vue scientifique, l'Autriche a ainsi institué une expérience de politique économique qui est à analyser et dont il peut y avoir à tirer profit.

Dans une première partie, M. Waentig étudie la naissance et le développement de la politique en faveur de la classe moyenne. Mais, pour en rendre compte clairement et convenablement, il reprend toute l'évolution de la politique industrielle autrichienne au XIXe siècle : ère de l'absolutisme, arrivant à la loi du 20 décembre 1859; ère du libéralisme, politique de la bourgeoisie, réaction complexe et réforme mal venue de 1882-83. L'histoire ultérieure de la politique industrielle est depuis conduite jusqu'à nos jours (antisémitisme, socialisme).

Une seconde partie étudie les résultats pratiques de cette politique. La documentation bien que parfois assez difficile est donnée abondante. Ce sont spécialement les deux principes dominants de la législation nouvelle dont l'application et les effets sont recherchés et déterminés : la preuve exigée de la capacité professionnelle (obligation de prouver plusieurs années d'apprentissage et plusieurs années d'aide, situation de l'apprenti, situation du compagnon, situation du maître), et la corporation obligatoire (transformation des diverses formes antérieures de groupement professionnel, état présent de la corporation, et dans quelle mesure elle remplit les fonctions où on la destinait).

Ces deux remèdes tentés ont manqué à leur but. Les tendances puissantes de la vie économique moderne sont plus fortes que les velléités empiriques de la réformer à contresens. M. Waentig sait que ces conclusions seront discutées et combattues ; pourvu que les critiques se placent, comme lui, sur le terrain positif, ce ne sera que profit pour la science.

Le fondement positif est ici spécialement difficile à assurer : les faits à observer sont fort complexes, fort étendus et tout contemporains. L'effort fait par M. Waentig pour les bien

connaître est considérable. Quant à l'interprétation des faits, elle est sociologiquement intéressante : elle donne un exemple remarquable de l'impuissance où sont les individus, même munis de l'autorité politique, à agir arbitrairement sur les éléments économiques d'une collectivité, sur des phénomènes sociaux.

E. LEVASSEUR. — **L'ouvrier américain**. L'ouvrier au travail. L'ouvrier chez lui. Les questions ouvrières. Paris, L. Larose, 1898, 2 vol. in-8°, XVIII-634 p. et 516 p.

Cette étude considérable sur l'ouvrier aux *États-Unis* d'Amérique est faite d'après les observations et informations personnelles de l'auteur, d'après les documents officiels, en particulier les statistiques publiées, etc., et s'inspire aussi des ouvrages d'exposé et d'interprétation parus sur le sujet en Amérique ou ailleurs. Le sous-titre indique la division du livre. Une première partie de beaucoup la plus étendue étudie l'ouvrier au travail et aboutit au problème du *salaire nominal ;* une seconde partie étudie l'ouvrier chez lui et examine ainsi le problème du *salaire réel;* une dernière partie enfin passe en revue les divers sujets, extérieurs aux cadres de la science économique, que groupe souvent le terme générique de *questions sociales*.

Il est impossible de résumer la très nombreuse collection de faits rassemblés dans cet ouvrage, sans en supprimer le principal intérêt, la précision du détail. Glaner des exemples serait plus anecdotique que scientifique, et de plus serait infidèle en rompant les faisceaux de preuves. On ne peut donc ici qu'indiquer les principales catégories analytiques où sont groupés ces faits.

I. — Sans doute par la nécessité de rattacher une étude de répartition aux conditions de la production, M. Levasseur commence son livre par un tableau de la production industrielle aux États-Unis, ou mieux (car l'étude dynamique est plus féconde que l'étude statique) par un tableau des progrès de l'industrie depuis cinquante ans. Industries extractives, combustibles minéraux, métaux précieux et ordinaires, fer, métallurgie, industries agricoles, construction, industries textiles, transports : tout l'ensemble de la vie industrielle est passé en revue. Une critique préalable a eu soin de déterminer la valeur utilisable des statistiques données.

Mais l'élément de la production qui intéresse plus spécialement le problème du salaire est la productivité du travail, et par suite l'importance relative de la main-d'œuvre. La concentration de l'industrie et la transformation de la petite industrie en grande production et même en production géante sont les traits dominants de ce mouvement industriel. Le rôle de la machine croît en raison. La productivité est considérable. La grande étendue du marché permet que cette abondance soit économique. Et cette progression continue : l'invention (stimulée sans doute par le haut prix de la main d'œuvre) se multiplie et s'ingénie, et l'outillage mécanique se renouvelle rapidement et se perfectionne sans cesse. Le produit paraît, il est vrai, manquer de fini. Mais le mouvement n'en est pas enrayé, non plus que par les plaintes de la classe ouvrière.

Après les conditions industrielles de la production aux États-Unis, sont rappelées les conditions sociales de la répartition. — La législation dite sociale est un élément important dans les rapports entre patrons et ouvriers. Cette législation est inégalement développée dans les divers États de l'Union. Elle porte sur des points généraux (aménagement des fabriques, précautions contre l'incendie, accidents, paie, inspection du travail), sur les heures de travail, sur le travail des enfants, sur l'apprentissage. Elle se heurte parfois à l'objection d'être inconstitutionnelle (la liberté du travail et du contrat, entendue en un certain sens, étant constitutionnelle ; on sait que les tribunaux américains sont juges de la constitutionnalité des lois). — Il faut noter la rigueur de la discipline intérieure des ateliers.

Un autre élément important est l'état de l'organisation ouvrière. La liberté d'association étant reconnue, les syndicats ou *unions* ont pu se développer. On retrouve les types anglais de trade-unions : unions locales, corporatives, nationales et internationales. A côté sont à considérer des organisations spéciales comme les « Knights of Labor », et les organisations socialistes. L'influence unioniste s'exerce par une action sur la consommation des produits unionistes, par une pression sur les ouvriers non unionistes, par des négociations et des ententes avec les patrons.

M. Levasseur aborde alors l'étude positive du salaire (du salaire exprimé en monnaie, du salaire nominal). En gros les salaires ont, dans le temps considéré, très fortement monté ;

statiquement, ils sont très divers selon les lieux. Une détermination précise entraîne des difficultés et des réserves. La statistique des salaires est sujette à des doutes. Aussi est-ce avec précaution et avec des efforts de contrôle que des chiffres de salaires nous sont présentés pour les ouvriers des diverses industries, agriculture, mines et métallurgie, bâtiment, travaux publics, transports, alimentation, textiles, vêtement, livre, métaux précieux ; on considère aussi la diversité des salaires dans une même industrie, ou dans une même région. Une brève comparaison est faite avec d'autres pays.

Le salaire des femmes est ensuite étudié. L'emploi des femmes varie beaucoup avec les industries, mais paraît croître. L'infériorité du salaire des femmes sur celui des hommes est considérable; elle ne s'explique pas entièrement de manière à éliminer la concurrence entre les sexes. Les documents permettent d'étudier particulièrement les salaires féminins dans diverses grandes villes, et au Michigan. Des chiffres sont donnés pour les salaires des manufactures, pour les salaires de la petite industrie; des documents sont fournis sur la diversité des salaires selon les régions, et sur l'échelle des salaires. La situation des femmes domestiques, très nombreuses relativement, est brièvement étudiée. Quelques renseignements sur le salaire des enfants et une courte comparaison avec d'autres pays s'ajoutent à ces faits.

Un chapitre spécial est consacré à ce système d'exploitation par le marchandage, nommé en anglais *sweating system*, qui se pratique surtout dans l'industrie du vêtement : aux États-Unis il pèse surtout sur des immigrés misérables. Aux documents connus sont joints des observations personnelles de l'auteur, qui rappelle ensuite les essais de répression et les causes de persistance du système.

Le problème de la concurrence des ouvriers entre eux comporte aux États-Unis deux cas particuliers : la concurrence par l'immigration européenne (française et autre), chinoise, canadienne; et la concurrence de l'élément noir (main-d'œuvre noire dans le sud). M. Levasseur indique l'état de ces graves questions. La question du travail dans les prisons se pose aussi aux États-Unis.

Puis sont décrites les différentes formes de lutte entre patrons et ouvriers, pratiques qui caractérisent la position et l'attitude de la classe ouvrière. Les principales grèves des dernières années sont rappelées : une mention spéciale est faite de la

« grève sympathique » (grève d'un corps de métier, sans griefs propres, par simple solidarité avec un autre métier), possible aux États-Unis grâce à la forte organisation de classe. Le droit de grève reste entier et l'usage n'en semble pas près de cesser. Les lockouts en forment la contre-partie. Mais d'autres procédés encore sont pratiqués, quoique plus ou moins défendus : le « boycott » (interdit entre les adhérents jeté sur une maison ou un établissement), le « patrolling » (en Angleterre « picketing », guet organisé pour surveiller ou empêcher certaines actions), le « blacklisting » (proscription d'un individu par entente secrète).

Un élément nécessaire pour définir une condition ouvrière est la connaissance des crises et du chômage. M. Levasseur rappelle les principales crises et spécialement la crise de 1893. Les documents existants sur la nature et sur l'étendue du chômage sont ensuite rapportés; mais ils restent, comme dans les autres pays (France, Angleterre), fort insuffisants à en établir une notion précise, et, encore plus, à fonder une comparaison.

Tous ces faits jusqu'ici rassemblés permettent de poser expérimentalement le problème théorique des causes du salaire. M. Levasseur, comme il l'a fait pour d'autres problèmes sociaux, rejette une explication simpliste. Le salaire dépend d'influences multiples et complexes qui se combinent et s'encadrent dans la loi générale de l'offre et de la demande. La coutume et la tradition, les tarifs (coutume enregistrée), la productivité du travail (dont l'influence est fort considérable, mais non exclusive, comme le veulent certains théoriciens), le coût de vie (qui, résultat pour une part du salaire, en est réciproquement cause, mais non cause unique), et encore le capital plus ou moins rapide et plus ou moins propre à circuler (influence qui donne une part de vérité à la théorie du fonds des salaires), l'activité de production et l'accroissement de consommation : tels sont les principaux facteurs du salaire que l'analyse des faits rapportés permet à M. Levasseur de reconnaître.

II. — Mais l'étude précédente n'atteint que le salaire nominal. Quel est le niveau de vie, quel est le degré de bien-être représenté par ce taux de salaire? Le problème est difficile. M. Levasseur s'efforce d'abord d'établir, par une observation aussi précise et étendue que possible, les conditions de la vie matérielle dans la classe salariée des Etats-Unis.

Pour la nourriture il constate que l'ordinaire des ménages ouvriers est, comparativement à celui que nous connaissons, abondant et supérieur. Il est frappé du « gaspillage » habituel aux ménagères américaines. La différence est grande avec la nourriture de l'ouvrier allemand et surtout avec celle de l'ouvrier russe. Des documents divers réunis par M. Levasseur, il résulte non que le prix des vivres soit dans l'ensemble plus élevé en Amérique qu'en France, mais que la vie de l'ouvrier américain est plus chère, parce qu'elle est plus large, plus copieuse et moins économe. La consommation des boissons alcooliques est considérable, mais les remèdes à ce danger ne sont pas encore suffisants.

Pour le vêtement, si la commande est ordinairement plus chère qu'en France, la confection y est beaucoup meilleur marché. L'ouvrier américain de plus donne assez à sa toilette; homme ou femme, il vise à l'apparence bourgeoise, à un « luxe démocratique ».

Le logement coûte cher. Mais en général l'ouvrier américain semble être mieux logé. Il faut distinguer entre la ville et la campagne. Il faut distinguer entre les quartiers misérables des villes, lentement améliorés, et les régions bien construites. Le système des grandes constructions (*Tenement houses*) s'oppose au système des petites maisons isolées permettant la constitution d'un home. Ce sont parfois les patrons qui établissent des maisons ou des cités ouvrières pour leurs ouvriers, en leur donnant souvent des facilités d'acquérir. Beaucoup de ménages installés à part ont des pensionnaires. L'ouvrier célibataire est ordinairement en pension dans une famille, en garni, ou en pension au boarding house. L'ouvrier marié devient souvent et aisément propriétaire. L'ameublement et l'aménagement sont souvent assez confortables.

Il convient d'insister sur une institution très développée aux Etats-Unis, les sociétés de prêt et de construction (*Loan and Building Associations*). Elles accumulent d'une part des épargnes versées par cotisations régulières, elles prêtent d'autre part ce capital ainsi constitué pour la construction de maisons. Leur rôle est croissant et d'une grande importance sociale.

Malgré les apparences et les opinions courantes, la place de l'épargne et de la prévoyance est considérable dans la vie ouvrière américaine. Le développement des caisses d'épargne et des Loan and Building Associations est remarquable, et dû

sans doute pour une notable part à la classe ouvrière. Les institutions de prévoyance et de mutualité sont nombreuses et prospères en général : trade unions en tant que sociétés d'assistance, sociétés de secours mutuels contre la maladie et le décès, sociétés d'assurance sur la vie, sociétés de dotation (cette étude est faite avec détail pour le Connecticut).

Ces éléments permettent d'aborder le problème du salaire réel. Les conditions du bien-être s'apprécient objectivement par le pouvoir social de l'argent, qui a certainement crû beaucoup. Mais il faut examiner l'économie des budgets ouvriers pour apprécier leur niveau de vie. Aux chapitres ordinaires (nourriture, logement, vêtement) s'ajoutent souvent chez l'ouvrier américain un chapitre de prévoyance, un chapitre de dépenses d'agrément assez considérables (voyages, sociétés, culte, journal, plaisirs, toilette, etc.). Le niveau intellectuel et moral est beaucoup plus difficile à apprécier. — M. Levasseur estime qu'en somme le salaire réel de l'ouvrier américain a crû depuis trente ans plus vite que le salaire nominal, que la supériorité du salaire réel américain sur le salaire réel français est encore plus forte que la différence des salaires nominaux correspondants, mais que l'ouvrier américain, ayant acquis, par l'usage des hauts salaires, des besoins nouveaux, ne s'en trouve pas forcément plus heureux, que d'ailleurs une masse notable d'ouvriers, surtout dans la population immigrée ne peuvent atteindre à ce niveau de vie supérieur, et même ne peuvent pour une part sortir de la misère.

III. — Le monde américain n'est donc pas exempt de questions sociales. Le paupérisme y existe très grand. Et même la portion favorisée de la classe ouvrière (le contentement étant toujours chose subjective et relative) réclame mieux et prétend volontiers n'avoir pas eu sa part égale dans l'accroissement des jouissances permis par le développement économique.

Une première question d'un intérêt spécial et présent est l'influence du régime protecteur sur le niveau des salaires. Malgré les argumentations ardentes des partis, il ne semble pas à M. Levasseur scientifiquement établi que le taux élevé des salaires (ni même le prix des produits) dépende ainsi de la protection.

Le paupérisme est combattu aussi en Amérique par le système de l'assistance qui « fait vivre l'indigent, mais perpétue l'indigence ». L'assistance est diversement organisée selon les

Etats. Le droit à l'assistance est reconnu dans plusieurs. L'assistance par le travail est souvent pratiquée. L'initiative privée des formes variées a un grand rôle. Mais l'assistance permanente intéresse moins proprement la classe ouvrière que l'assistance temporaire, aux époques de crises industrielles, dans les moments de chômage, assistance qu'on a essayé d'organiser à différentes reprises en divers lieux.

L'amélioration de la situation ouvrière par l'action des classes supérieures, sous la forme du patronage, a aussi sa place. Le patronage industriel proprement dit offre quelques exemples célèbres (la cité Pullmann). La pratique de la participation aux bénéfices s'y rattache : elle se heurte ordinairement, comme ce patronage, aux défiances ouvrières. — Le patronage social, procédant d'une inspiration religieuse ou d'une inspiration purement philanthropique, a eu beaucoup plus d'extension et de succès. Les « Social settlements » ou « University settlements » (colonies de personnes des classes aisées dans des milieux populaires) empruntés à l'Angleterre, se développent notablement.

Une autre méthode d'amélioration demande à la classe ouvrière de s'élever elle-même : c'est l'association ouvrière, qui, on l'a vu, est très puissante aux États-Unis. La coopération proprement dite, de consommation ou de production, a eu un succès fort inégal, et s'est montrée en tout cas jusqu'ici incapable de résoudre la question ouvrière.

Pour échapper à la solution brutale de la guerre entre ouvriers et patrons (grève, lockout, etc.), l'institution de la conciliation et de l'arbitrage a été recommandée en Amérique comme en Europe. Mais elle a réussi à entrer dans la législation plus vite que dans la pratique. Elle est loin de paraître à tous un remède suffisant et définitif.

L'aspiration à une réforme du régime actuel a pris, aux Etats-Unis comme ailleurs, une forme plus radicale, la forme du socialisme, qui prétend substituer à ce régime une organisation nouvelle. M. Levasseur est ainsi amené à passer en revue les doctrines et les organisations du socialisme américain. Il en explique les progrès et les succès principalement par la force séductrice que des systèmes utopiques mais simples et pleins d'espérances exercent sur des esprits peu cultivés. Mais il est en somme rassuré pour l'avenir par l'impraticabilité des systèmes socialistes et spécialement par l'esprit solide et positif du peuple américain. Le livre se

ferme sur un chapitre qui, après avoir résumé à grands traits l'état actuel, donne les vues de l'auteur sur le futur immédiat (« Dans vingt ou trente ans ») : elles expriment une confiance assurée dans le développement de la civilisation.

Cette œuvre considérable est d'un exemple très proprement sociologique. C'est une classe sociale définie, d'une société donnée, en un temps donné, qui est l'objet d'étude. Les phénomènes sociaux qui la caractérisent sont méthodiquement dissociés et, autant que les moyens d'information le permettent, exactement observés. Mais l'étude n'est pas seulement descriptive, elle veut être explicative ; et à cet effet, ce sont de véritables expériences qu'elle institue en tâchant de mettre en évidence des concomitances ou des séquences, des rapports entre le phénomène à expliquer et tel autre phénomène, économique ou social, cause possible. L'induction qui se fonde sur ces régularités constatées est prudente dans ses généralisations et remarquablement consciente de la complexité possible des causes sociales ; elle utilise accessoirement la comparaison avec d'autres sociétés ; puis elle cherche légitimement à s'encadrer dans les grandes hypothèses de l'économie générale et abstraite. — La forme vivante et même, à l'occasion, anecdotique, de la composition et de la rédaction du livre ne laisse pas apparaître cette trame méthodique ; mais il est possible de l'y discerner et de l'en dégager.

Cependant M. Levasseur fait profession d'appartenir à l'école de l'économie libérale, qui n'a point la réputation de conduire ainsi ses travaux. C'est que l'économie libérale, dont se réclame M. Levasseur est pour lui proprement historique et expérimentale. Elle a sans doute une doctrine dogmatique, mais elle s'efforce « de fonder ses démonstrations sur des preuves positives. L'observation préserve cette école du danger de perdre le sentiment de la réalité et la féconde ; elle lui permet de contrôler les théorèmes rationnels, de pénétrer dans les replis de la vie des nations et de juger ainsi de la diversité des phénomènes dans un même temps, et de leur variation dans la suite des temps, d'étendre ses recherches et la portée de ses doctrines à mesure que s'étendent et se déplacent les intérêts matériels des sociétés, de montrer la relation intime qui unit à toute époque les choses de l'ordre économique à l'ensemble social » (t. I, p. XIII). Cette école n'a pas ces prétentions à l'immutabilité ni à l'infaillibilité tant reprochées à l'économie libérale traditionnelle. « La science

économique n'est ni parfaite ni complète... Elle ne sera jamais achevée » (t. II, p. 463). « Il ne saurait y avoir d'orthodoxie dans la science et il n'y a de vraiment classique que le vrai » (t. I, p. XIV). Voilà d'excellents principes de méthode positive : ce sont eux sans doute qui expliquent l'originalité et la valeur propre des travaux de M. Levasseur parmi les productions de notre économie libérale contemporaine [1].

Mais pourtant, en cette œuvre. subsistent du libéralisme tel qu'il est ordinairement représenté, deux caractères principaux : un certain corps de doctrine, et une aversion radicale du socialisme. — Le corps de doctrine ne saurait assurément être accepté à priori par la sociologie positive : pour une science vraiment expérimentale, il ne peut avoir que la valeur d'une généralisation à postériori, sujette par suite aux corrections d'une induction mieux fondée, ou que la valeur d'une hypothèse cohérente, où s'ordonnent le plus de faits possibles, mais non absolue ni définitive, et soumise aux réserves de droit. L'économiste, dit M. Levasseur, n'a pas besoin de l'histoire (c'est-à-dire, en ce sens, de l'observation) « pour établir certaines notions simples, par exemple que la production est le résultat de la coopération de trois facteurs, ou que la valeur est un rapport de quantité entre deux marchandises qui se fixe au moment de l'échange par l'échange même » (t. I, p. XV). Or c'est là précisément un exemple de théories abstraites toutes relatives à certain régime économique, qui n'auraient pas de sens dans d'autres régimes sociologiquement constatés : M. Bücher s'est efforcé, on l'a vu plus haut, de nous montrer des états économiques où l'échange à notre sens n'existe pas. Mais, cette réserve méthodique faite, il faut ajouter que ce corps de doctrine gêne très peu ici l'œuvre sociologique de M. Levasseur, parce que justement la société américaine étudiée se trouve avoir, pour la plus grande part, le régime économique correspondant à la théorie classique. Et pourtant si l'ouvrage de M. Levasseur a une composition gênée par endroits, si la richesse des faits, la spécialité des phénomènes rendent difficile une ordonnance cohérente et aisée à la fois, n'est-ce point que les catégories et concepts de la théorie économique sont construits trop logiquement, trop loin de la réalité, et que la complexité d'une

(1) Cf. l'hommage que lui rend M. Cauwès au nom de l'économie nationale dans l'article plus haut cité (p. 450).

économie sociale concrète, concrètement étudiée, ne se range pas exactement dans ces cadres trop simples et en somme trop grossiers ?

Quant à l'aversion pour le socialisme, elle est aversion en effet, et non pas, ainsi qu'elle pense l'être, réfutation. Qu'un régime socialiste n'ait jamais existé, c'est une affirmation d'ordre scientifique, car elle est susceptible d'une preuve de fait, si l'on suppose une information suffisante. Mais qu'un régime socialiste ne puisse exister est une affirmation d'ordre sentimental (c'est-à-dire la simple expression d'une aversion), si la science sociale est une science expérimentale : car l'affirmation d'une impossibilité n'est, en toute rigueur de méthode, pas légitime dans une science expérimentale. J'entends l'affirmation d'une impossibilité absolue : notre induction atteint à des improbabilités extrêmes, mais non à des impossibilités absolues, n'étant jamais assurée d'avoir embrassé toute hypothèse. Mais, s'il agit en l'espèce d'une impossibilité relative, il est probable qu'entre adversaires et partisans du socialisme il y a divergence sur le principe même à tenir pour assuré, et l'adhésion à un pareil principe est aussi d'ordre sentimental. — Au demeurant l'important est que cette prévention n'ait point altéré la sincérité de l'observation sociologique, et ce semble être le cas en effet pour M. Levasseur.

Il reste donc que ces réserves de méthode présentées laissent entier le mérite comme l'utilité de ce travail sur un sujet aussi étendu, aussi divers, et aussi difficile.

1° Lucy MAYNARD SALMON. — **Domestic service** (*Service domestique*). New-York and London, Macmillan, 1897 1 vol. in-8°, xxiv-307 p.

2° Wilhelm KAEHLER. — **Gesindewesen und Gesinderecht in Deutschland** (*Domesticité et droit des domestiques en Allemagne*). Iéna. G. Fischer, 1896, 1 vol. in-8°, x-229 p.

Il ne faudrait pas chercher dans ces ouvrages un essai quelconque sur la théorie économique des services, à l'occasion des services domestiques, théorie intéressante d'ailleurs et souvent trop négligée. Ces deux travaux sont seulement des recherches de fait et des études selon la méthode positive.

Miss L. Maynard Salmon a provoqué et utilisé dans son ouvrage une enquête spéciale sur la situation des domes-

tiques aux États-Unis. Des questionnaires (dont les types sont reproduits) ont été envoyés dans diverses villes et diverses régions, un pour les maîtres, un pour les domestiques, un pour diverses institutions, écoles spéciales, « Woman's exchanges », susceptibles de donner des renseignements statistiques. 1.025 réponses par des maîtres, 719 par des domestiques ont été obtenues. Quoique assez étroite, cette expérience peut être tenue pour assez représentative. Le classement et le groupement des réponses et des renseignements ont été opérés méthodiquement de manière à présenter les diverses combinaisons utiles.

Un historique de l'emploiement domestique dans les États d'Amérique remonte jusqu'au XVIIIe siècle et au régime colonial : le système de colonisation contrainte et de déportation de servantes alors pratiqué, les modifications et les conséquences de ce système sont exposés avec des documents à l'appui. Le mouvement d'émancipation améliore la condition des domestiques par ses tendances démocratiques (au nom de servante est substitué le nom d' « aide »). Mais une troisième phase commence avec l'immigration d'Irlandais et d'Allemands misérables, vers le milieu du siècle, et avec les débuts de l'invasion chinoise; puis c'est l'affranchissement des esclaves qui a un retentissement notable sur la condition de domesticité (le nom de servante rentre dans l'usage).

Les résultats statistiques de l'enquête donnent lieu à diverses constatations sur l'origine indigène ou étrangère des domestiques, sur la distribution des domestiques selon les États, entre les grandes villes, selon la richesse locale, selon l'industrie locale dominante (possibilité plus ou moins grande d'un travail pour les femmes). Des déterminations de salaires sont aussi présentées (mais avec des réserves, parce que l'étroitesse de l'enquête entraîne plus de chances d'erreur sur des chiffres que sur des conditions générales), et la diversité des rémunérations étudiée à différents points de vue.

Puis ce sont les conditions sociales du travail domestique qui sont analysées : les difficultés au point de vue du maître, les avantages de la condition de domestique, les désavantages industriels (comme l'irrégularité des heures de travail, etc.) et les désavantages sociaux (manque de « home », humiliations et servilité de la condition).

L'auteur, après avoir constaté les faits, présente une longue discussion théorique des remèdes, qu'elle distingue en

remèdes douteux et en remèdes possibles (principes, amélioration de la condition sociale, spécialisation des travaux de maison, participation aux bénéfices spéciale, éducation pour les travaux de maison).

Le travail de M. Kähler porte sur l'état de la classe domestique et sur le droit particulier de cette condition en Allemagne. Une brève esquisse de l'évolution de la domesticité, et une histoire de la statistique des domestiques ouvrent le volume. Puis l'auteur analyse les données tirées des derniers recensements (qui l'étaient du moins au moment de la composition du livre). Pour la domesticité personnelle, c'est le recensement professionnel de 1882 qui est utilisé : les relations sont établies avec la population en général (empire allemand, États de l'empire, catégories de communes), et ensuite avec les professions des maîtres par groupes et par espèces. Pour la domesticité agricole (qui n'était pas en question dans le travail de Miss Maynard Salmon et qui tient une place importante ici), c'est encore la statistique professionnelle de 1882 et de plus les constatations du *Verein für Sozialpolitik* de 1892 qui fondent l'étude : les relations concernant la domesticité sont présentées en détail pour chacun des États et petits États de l'empire. — Une seconde partie du travail est consacrée au droit des domestiques (contrat de domesticité, rapports de droit, conséquences diverses, nécessité d'une codification générale). — Ce travail est consciencieux et plein de faits, mais il ne s'en dégage pas de résultats bien nets au point de vue sociologique.

SIDNEY AND BEATRICE WEBB. — **Industrial Democracy** (*Démocratie industrielle*). London, Longmans, Green and Co, 1897, 2 vol. in-8° XIX-929 p.

Cet ouvrage nous donne une *analyse scientifique* du trade-unionisme dans le Royaume-Uni. Le livre antérieur des mêmes auteurs [1] qui décrivait l'origine, le développement et les positions actuelles du trade-unionisme, ne faisait en somme que le caractériser extérieurement. Mais, pour être scientifiquement légitimes, les inductions sociologiques à tirer de cette grande expérience de démocratie industrielle

(1) S. a. B. Webb. *History of Trade Unionism*, 2e éd. London, Longmans. Green a. Co, 1896. — Traduction française par A. Métin, Paris, Giard et Brière, 1897.

exigent une analyse précise des faits observés et une élaboration rigoureuse des données.

L'œuvre se divise en trois parties (dont la seconde représente à peu près la moitié de l'œuvre) : la première analyse la *structure* de la trade-union, la seconde la *fonction* de la trade-union ; la troisième dégage des résultats obtenus la *théorie* de la trade-Union.

I. — La *structure* de la trade-union est essentiellement démocratique, mais cette démocratie a évolué, rencontrant certaines difficultés, adoptant diverses constitutions, dont l'exemple est à étudier et à retenir pour ce genre de démocraties, et même à étendre, sous certaines conditions, aux démocraties politiques.

Les trade-unions sont parties du *gouvernement direct*, immédiat, et coutumier, sans gouvernants spécialisés. L'extension des groupements à la région, puis à la nation a rendu ce système primitif impossible. Pour assurer l'administration continue et complexe de ces corps agrandis, la nécessité s'est imposée de fonctionnaires permanents et spéciaux. Mais la dictature de ces fonctionnaires, pratiquement fort indépendants, était à craindre. Et le problème a été de concilier l'unité nécessaire d'administration avec un contrôle populaire réel et efficace. L'expédient de faire gouverner l'union entière par une branche locale dominante était insuffisant, et ôtait aux autres branches toute participation. Le remède de fixer aux fonctionnaires des règles étroites de gouvernement ne les liait jamais assez dans tout le détail et dans toute la nouveauté possible des affaires. Le mandat impératif aux délégués élus se montra bientôt peu commode. Deux pratiques alors eurent, pendant un temps, la faveur de beaucoup d'unionistes : le referendum obligatoire, et le droit d'initiative populaire. Mais elles semblent aujourd'hui disparaître complètement : l'expérience aurait appris que les propositions, émanant d'auteurs inexpérimentés, étaient mal fondées et dangereuses, et que le choix populaire était incapable de s'éclairer lui-même sur leur valeur. En fait, il en était venu à n'approuver que les propositions recommandées par les fonctionnaires de l'Union. Mais le succès de ce régime dépend trop de la valeur d'un seul homme, le secrétaire général.

Aussi le système du *gouvernement représentatif* a prévalu dans des Unions considérables. L'exemple le plus parfait en

est l'*Amalgamated association of operative Cottonspinners* : on y trouve un véritable Parlement souverain, se réunissant à périodes fixes, élu sans mandat impératif, nommant un comité exécutif qui a la fonction d'un ministère, et désignant même (ce qui est exceptionnel dans le régime des trade-unions) le secrétaire général. Plusieurs grandes associations de mineurs de charbon offrent un système représentatif un peu moins complet. Et, ce qui est fort remarquable, des Unions considérables du type ancien et traditionnel viennent d'évoluer vers une organisation représentative. Mais il faut reconnaître qu'elle présente de grandes difficultés : celle de réunir aisément une assemblée périodique pour les Unions dont les branches, par la nature du métier ou l'effet des circonstances, sont fort dispersées ; celle de retirer sans inconvénient de leur travail, pour le temps d'un congrès, des salariés à la semaine ; celle surtout de trouver chez des travailleurs manuels, enlevés pour un moment seulement à leur besogne, les qualités intellectuelles nécessaires à un contrôle efficace de fonctionnaires devenus spécialistes intellectuels. — En étendant, sous réserves, cette expérience aux démocraties politiques, il semble que la consultation populaire doive porter sur des résultats, et non sur des projets, que, pour l'étude et l'appréciation des projets, il y ait lieu de constituer des représentants de profession (payés, pour pouvoir être pris dans les classes salariées) qui se consacrent tout entiers aux devoirs de cette charge, devoirs d'information, de consultation, d'expression, de prévision, et y acquièrent une compétence spéciale.

Les rapports des autorités locales au gouvernement central sont, dans le trade-unionisme, réglés contrairement à l'esprit britannique ordinaire. La tendance constante a été de subordonner les organisations locales au gouvernement central, de substituer aux privilèges et aux monopoles locaux une réglementation générale, de parvenir à constituer chaque métier en un seul tout à travers le royaume (la différence des races seule a fait jusqu'ici échec à cette tendance, mais ce n'est peut-être pas définitif). La raison de ce mouvement est dans le désir cher au trade-unionisme d'assurer l'uniformité d'un minimum de conditions dans chaque industrie. La centralisation administrative et par suite la centralisation financière doit donc être étroite, surtout en ce qui concerne la conduite tactique, les mesures de combat, en un mot la

fonction de lutte. L'autre fonction de l'unionisme, la fonction d'assistance mutuelle, peut davantage être abandonnée aux pouvoirs locaux. Il reste en tout cas aux branches la mission essentielle de renseigner exactement le pouvoir central sur les éléments de fait des décisions à prendre. — Ici l'intérêt tout spécial que suit le trade-unionisme fait que rien n'est proprement à tirer de son exemple pour la démocratie politique.

L'unionisme tend à organiser chaque métier comme un tout. Mais dans la complexité de l'industrie moderne, dans la dépendance réciproque de travailleurs fort divers, où se limitera le métier ? où s'étendra l'Union ? Les diverses catégories d'ouvriers liés par une certaine collaboration industrielle ont, avec des intérêts communs, des conditions de travail et de rémunération et des positions stratégiques fort différentes. Le problème se pose des *relations entre Unions*. Un système, à une époque fort préconisé, était « d'amalgamer » entièrement les diverses unions d'une même industrie (ex. *l'Amalgamated Society of Engineers*). Mais il ne réussit pas à vaincre la volonté et les intérêts d'indépendance d'Unions restreintes à certaines catégories puissantes d'ouvriers ; et alors la rivalité entre Unions de clientèle analogue n'a que de fâcheux résultats pour l'économie de leur gestion et pour l'efficacité de leur influence. Le système préférable est de combiner l'autonomie des Unions avec l'unité d'action nécessaire (ex. l'Association des ouvriers fileurs de coton). Il tend non à une amalgamation, mais à une fédération strictement limitée au besoin. La difficulté principale est de déterminer la situation des catégories d'ouvriers peu nombreuses, mais souvent supérieures par la qualité du travail et par la position stratégique. La seule loi du nombre ne peut être acceptée. Ainsi les ententes entre Unions, indispensables à certaines pratiques telles que le contrat collectif ou la limitation des heures de travail, et fort utiles à d'autres telles que l'action parlementaire, peuvent se développer à la condition d'assurer les droits de chaque section, quelle qu'en soit l'importance numérique, et de proportionner le degré d'association exécutive et financière au degré demandé d'action collective. C'est de la sorte que la démocratie industrielle, après le problème de concilier les éléments locaux et les éléments généraux dans chaque ordre de travail, doit résoudre le problème, plus difficile encore, de combiner les éléments coextensifs des ordres concurrents dans l'œuvre totale.

II. — Quelle est la *fonction* de cette organisation ? Le trade-unionisme se donne pour but général de maintenir et d'améliorer la situation sociale de ses adhérents. Mais il s'assigne, dans cette vue, comme fins plus précises, d'atteindre à certaines *réglementations* capables à son sens d'assurer à ses membres « l'étalon de vie » jugé convenable. Pour arriver à ces fins il emploie (ou a employé) diverses *méthodes* qu'il faut d'abord passer en revue.

La première est la méthode de l'*assurance mutuelle*. L'assurance mutuelle est en effet, dans la trade-union, un moyen plus qu'une fin. Sinon, comment expliquer que les ouvriers. s'ils cherchaient seulement les avantages d'une société de secours mutuels, ne s'adressent pas plutôt aux *Friendly societies* qui présentent la garantie d'une administration responsable et surveillée ? et que d'autre part le trade-unionisme donne toujours l'avantage, en importance et en urgence, au secours de chômage (qui écarte la concurrence désastreuse des ouvriers sans travail) sur les secours de maladie et de vieillesse ? C'est qu'en effet pour le trade-unionisme la protection contre les misères individuelles est relativement accessoire, au lieu que le maintien des conditions générales du travail professionnel est l'essentiel. Il n'a fait qu'appliquer plus consciemment cette méthode, lorsque dans certains cas il a employé la « grève de détail » (le départ un à un des ouvriers d'un patron rebelle, avec une entente empêchant le patron de trouver à les remplacer). Mais ce procédé n'est utilisable que dans un métier très restreint, très spécialisé, et très organisé. La méthode générale de l'assurance est également insuffisante : elle ne prête pas à la discussion des conditions, ni à l'entente entre patrons et ouvriers, et elle présente encore d'autres inconvénients.

La méthode du *contrat collectif* est supérieure. Aux divers degrés, dans les divers effets possibles du contrat collectif, quel en sera le mécanisme ? par qui seront représentés les contractants ? qui traitera au nom de l'Union ? les pouvoirs locaux ou centraux ? les fonctionnaires ordinaires ou les délégués spéciaux ? Il faut distinguer nettement entre la conclusion de contrats nouveaux, et l'application de contrats établis : au second cas suffisent des fonctionnaires experts et une action presque mécanique ; au premier sont nécessaires des représentants accrédités et influents et un talent diplomatique. Les essais d'entente régulière entre les groupements patronaux

et ouvriers ont échoué quand cette distinction a été méconnue (Ex. l'Union des *Boot and Shoe operatives*); ils ont réussi lorsqu'elle a été faite et observée (ouvriers du coton, certaines unions de mineurs, etc.). Le contrat collectif répond particulièrement au but du trade-unionisme : l'établissement et le maintien d'une loi commune; alors que l'impossibilité de contrôler la multiplicité et le détail possibles des contrats individuels lui fait échec. On y objecte que la liberté des individus, étrangers à l'union, est contrainte : contrainte à subir certaines règles forcément communes (ex. : heures de travail dans une usine), contrainte parfois à contribuer aux frais de contrôle du contrat collectif. Mais la liberté dans les contrats individuels n'est qu'illusoire avec l'inégalité économique des contractants. Les véritables défauts de la méthode sont autres. L'entente entre les patrons et les ouvriers d'une industrie peut se faire aux dépens des intérêts de la collectivité. Et surtout du désaccord dans la conclusion ou l'exécution du contrat collectif, il n'y a de recours qu'en la grève : à tout prendre cependant, mieux vaut une lutte organisée.

La méthode de l'*arbitrage*, fort chère à beaucoup de nos philanthropes, n'est guère plus goûtée par les ouvriers que par les patrons. Elle est admise au plus pour l'interprétation d'un contrat existant, mais non pour la conclusion d'un accord. C'est qu'en effet dans ce dernier cas les positions des deux parties impliquent en général des postulats économiques opposés, et que l'arbitre, devant partir des uns ou des autres principes, est soupçonné par les ouvriers d'incliner plutôt vers les principes patronaux. En matière d'interprétation d'autre part, un arbitre étranger au métier entend difficilement les questions, surtout techniques, dont il s'agit, et un arbitre pris dans le métier, étant ou patron ou ouvrier, est toujours suspect à une partie. L'utilité la plus réelle de l'arbitrage est d'amener les parties à se rencontrer, à se connaître, à admettre la discussion, et de préparer ainsi les voies à la méthode du contrat collectif. — L'arbitrage légalement obligatoire se ramènerait à la méthode suivante.

La méthode de la *disposition législative*, bien que les premières trade-unions aient eu pour but de réclamer l'application des lois alors existantes, a été, semble-t-il, méconnue longtemps par le trade-unionisme de ce siècle. C'est que, le monde politique et dirigeant étant acquis à la doctrine du libéralisme orthodoxe, il était vain de solliciter une intervention de l'État

refusée par principe. Mais, dès que quelque succès est apparu possible, la méthode a retrouvé la faveur du trade-unionisme. C'est que, malgré d'apparents désavantages, malgré qu'une décision parlementaire soit longue à obtenir, et accorde en général moins que la demande, la méthode de la disposition législative a pour l'unionisme les incomparables avantages d'imposer une application universelle et de présenter une valeur permanente où la méthode du contrat collectif ni aucune autre ne peut guère atteindre. Mais l'action au Parlement demande au trade-unionisme une organisation nouvelle, une organisation selon le lieu à travers les métiers (puisque les circonscriptions électorales sont à base territoriale), à côté de son organisation présente selon le métier à travers le royaume. La décadence présente du comité parlementaire, et l'intérêt et l'importance décroissante du congrès des trade-unions sont loin de préparer cette transformation.

Telles sont les méthodes. Mais quelles sont les réglementations qu'elles s'emploient à obtenir? — Le *taux étalon* du salaire est une demande constante du trade-unionisme. Ce taux est un minimum ; il n'entraîne pas l'égalisation des salaires (pour le salaire aux pièces, cela va sans dire ; pour le salaire au temps, il n'interdit pas un paiement supérieur des travaux supérieurs). Le principe de cette action trade-unioniste est d'obtenir identique paiement pour identique effort. Ce principe seul permet de comprendre pourquoi un certain nombre d'Unions exigent le salaire au temps, d'autres le salaire aux pièces, et que d'autres enfin restent indifférentes à la question. En observant la nature des métiers, on reconnaît que, dans les deux premiers cas, respectivement, seul le travail aux pièces ou bien seul le travail au temps assure une constatation régulière de l'effort et en interdit par suite une augmentation subreptice, et que dans le troisième cas les deux systèmes de travail répondent à ces fins. C'est au même principe que se rattachent certaines règles fixant un maximum de travail dans des métiers de travail au temps. C'est du même principe encore que procède le contrôle, parfois légalement organisé, par des représentants des ouvriers, du travail aux pièces exécuté. La prohibition habituelle de toutes les formes du *truck-system* (reprise indirecte d'une part du salaire, retenues pour amendes, réparations, fournitures, cantine, etc.) n'a d'autre raison que d'éviter des violations indirectes et inobservables de la loi posée. — Si

les ouvriers d'un métier aspirent légitimement à maintenir leur *standard of life*, ils en déduisent logiquement la nécessité d'une règle générale, puis celle d'un taux minimum du salaire, etc. La seule difficulté, qui n'est pas résolue complètement par l'unionisme, est de faire que le salaire ainsi maintenu soit le salaire réel et non simplement le salaire nominal.

La demande du *jour normal* est relativement récente dans l'unionisme; c'est qu'elle n'a pris tout son sens en effet qu'avec le développement du travail en fabrique. Une règle commune de la durée du travail étant ici nécessaire, il reste à savoir comment et par qui elle sera fixée. L'unionisme qui se propose essentiellement de maintenir un même salaire pour un même effort, a une attitude assez complexe ici, variant selon que la durée irrégulière ou illimitée du travail paraît ou non abaisser le taux du salaire et les conditions de vie dans le métier et dans les circonstances considérées. L'historique du mouvement montre et explique ces variations. On objecte à une réglementation de la journée qu'elle est une entrave nuisible à l'ouvrier même, si les heures supplémentaires sont payées avec prime. Mais l'expérience semble apprendre que l'ouvrier est finalement lésé, l'allongement exceptionnel de la journée devenant peu à peu normal, la dépense de forces croissant outre mesure, et le taux du salaire tendant en somme à fléchir. La limitation n'est efficace que si elle est précise et rigoureuse. Il est à noter que la demande du jour normal, étant par sa nature forcément simple et égalitaire, réunit l'unionisme à l'ensemble de la classe ouvrière.

Le trade-unionisme a porté assez tard ses demandes sur l'*hygiène et la sécurité* des ouvriers, se contentant en quelque sorte de compensations en salaire élevé ou en journée raccourcie. Mais le danger subsistant pour l'état physique et moral de la classe ouvrière fut aperçu; et aujourd'hui les exigences des unionistes à cet égard sont unanimes. Certaines règles de confort même sont souvent posées. L'opinion des classes moyennes ici comprend et ne redoute pas le besoin d'amélioration, et se montre favorable au grief ouvrier. La législation a suivi le mouvement d'opinion, mais fragmentairement et au jour le jour, selon la méthode anglaise. Le droit anglais a eu beaucoup de peine à établir une responsabilité des entrepreneurs envers leurs ouvriers et à écarter des artifices permettant de tourner la loi une fois acquise. La sanction reste vaine

d'ailleurs, tant que l'assurance contre les responsabilités coûte moins cher à l'entrepreneur que les précautions pour les éviter. De plus, il apparaît au trade-unionisme présent intolérable que l'ouvrier par le contrat de salaire supporte le risque des dangers fortuits. Le remède est dans la corporation forcée, ou dans l'action de l'Etat. (L'act Chamberlain de 1897, postérieur à la composition du chapitre, ne résout pas le problème.)

Il est inexact que le trade-unionisme soit de parti pris hostile aux *nouveaux procédés* et au *machinisme*. Ce n'est pas l'introduction elle-même qui lui en importe, ce sont les conditions de cette introduction. Conformément à son but essentiel de maintenir la condition acquise par chaque catégorie ouvrière, il lutte pour que les innovations industrielles n'empirent pas cette condition. Il y a même lutte entre patrons et ouvriers pour l'attribution du bénéfice des perfectionnements; et les arguments des deux parties ne sont pas exempts de contradictions. Mais ce qui paraît se dégager aujourd'hui est que l'unionisme prétend seulement, à travers les économies de travail humain réalisées, maintenir le taux étalon du salaire (un salaire donné pour un effort donné). — Mais il y a des cas où l'innovation a pour effet de remplacer un genre d'ouvriers par un autre. L'ouvrier à la main, s'il veut lutter avec la machine introduite dans son métier, doit de plus en plus avilir la qualité de son travail, et se condamne donc davantage. La solution heureuse (pratiquée par exemple dans la chaussure et la papeterie) est au contraire que l'ouvrier à la main se spécialise dans une production de qualité supérieure et différenciée de la production mécanique. — Il arrive enfin que, sans économie de travail humain, l'innovation permette de substituer à une classe forte une classe économiquement faible (manœuvres, femmes, enfants). La solution, encore mal aperçue par le trade-unionisme, serait que le paupérisme atténué supprimât cette compétition.

L'effort du trade-unionisme a porté non seulement sur les conditions d'emploi, mais encore sur la *continuité d'emploi*. Le remède du contrat à long terme (année par exemple) ne lui a jamais plu, comme échappant à une règle commune. Du reste, le chômage et la concurrence pèsent le plus fortement sur les faibles, manœuvres, femmes, etc. L'unionisme s'est néanmoins beaucoup préoccupé d'éviter le non-emploi d'ouvriers qualifiés dû à un travail accru des ouvriers placés : un grand

nombre de règles répondent à ce dessein. Mais cette réglementation n'a pas réussi à assurer aux ouvriers un plein travail ni un plein salaire pour toute semaine de l'année. C'est que le trade-unionisme, à tort ou à raison, a admis, avec les patrons, que l'entreprise manquait d'emplois parce qu'elle manquait de travail, et qu'ainsi le chômage tenait à un manque d'adaptation entre l'offre et la demande. Seulement il nie que le remède cher aux patrons, l'abaissement du prix, soit efficace, et qu'en tout cas la diminution des salaires soit acceptable dans cette intention; et il cherche la solution dans une restriction de la surproduction; et, par les divers moyens qu'il préconise pour régler la production, il tend à un monopole de métier, presque digne du moyen âge.

Le trade-unionisme passe aussi pour vouloir remédier à la concurrence ouvrière par une diminution du nombre des ouvriers, par une réglementation de l'*entrée dans un métier*. — La réglementation de l'*apprentissage* est de tradition dans l'unionisme. Mais à côté de l'apprentissage proprement dit (obligation d'une certaine éducation auprès d'ouvriers formés et sous certaines conditions), se rencontre le droit du père d'introduire ses fils dans le métier : ces deux systèmes sont même associés dans certains métiers. Mais en somme, dans le monde unioniste actuel, une réglementation de l'apprentissage (sous l'une ou l'autre forme) n'est en fait appliquée que pour une minorité (principalement les constructeurs de chaudières, les métiers de Sheffield, les maçons de pierre). Divers exemples montrent pourquoi les Unions ont dû renoncer à imposer aux patrons d'exiger la preuve de l'apprentissage, et renoncer même à l'exiger pour leur propre recrutement : les transformations industrielles permettent souvent le développement de centres de production hors de l'influence unioniste, et souvent aussi l'exécution du travail par d'autres catégories d'ouvriers. L'apprentissage, n'étant plus la condition nécessaire et suffisante de l'admission à un métier fermé, est déserté. En dépit des regrets possibles, ce mode de formation, qui n'est ni démocratique, ni scientifique, ni économique, est destiné à disparaître. — Une forme plus moderne est la limitation de l'*emploi des enfants*, devenus souvent susceptibles d'éliminer les adultes. Elle s'est établie dans le métier de la chaussure, mais non sans restriction. Et en effet les exigences de l'industrie la rendent peu praticable. Quant à une limitation par la loi, elle n'aurait pas aujourd'hui de

bases suffisamment établies. — On trouve, dans certaines Unions de métiers propres aux adultes, une réglementation de la *progression dans le métier*. Cette pratique fait que le métier n'est pas en somme un métier ouvert, et pourtant ne limite nullement le nombre total des ouvriers ni l'expansion de l'industrie. C'est là sans doute la pratique de l'avenir dans la démocratie industrielle (il est à noter qu'à la différence de l'administration civile et militaire, l'unionisme ne reconnait pas la seule ancienneté comme un mérite). — Enfin l'unionisme a souvent posé en règle l'*exclusion des femmes*. Les habitudes sociales et le souci de la moralité y ont eu leur part. Mais la raison principale est sans doute la concurrence des bas salaires et d'un étalon de vie inférieur. Il semble que l'unionisme présent cherche, plutôt qu'à éliminer les femmes, à les spécialiser dans un travail de degré inférieur, digne par suite d'un taux de salaire moindre (tisseurs de coton), écartant ainsi la concurrence par une égalité véritable de traitement (à travail égal salaire égal), désormais indépendante du sexe.

On a vu des Unions de métiers voisins engager et soutenir, à propos de prétextes souvent futiles, des disputes et des luttes considérables, souvent funestes à l'unionisme, pour la délimitation de leurs domaines respectifs de travail. C'est que cet acharnement procédait d'une force morale, de la conviction traditionnelle d'un *droit de métier*. Mais l'évolution industrielle s'est plu à confondre et à mêler les métiers : aucun caractère de distinction commode ne subsiste, ni la tradition, ni la qualité de l'outil, ni la nature des matériaux. Une délimitation ne peut être qu'arbitraire; et d'autre part laisser à l'entrepreneur le soin de choisir les ouvriers à employer peut compromettre, par la concurrence d'un taux de salaire inférieur, la situation acquise de telle Union. Il semble que ce soit ici un domaine propre à l'arbitrage, à un arbitrage régulier et organisé entre les différentes unions de métiers concurrents. Mais au lieu de chercher, avec beaucoup de peine et de conflits possibles, à quelle catégorie d'ouvriers attribuer exclusivement tel travail particulier, ces fédérations d'Unions devraient plutôt, d'accord avec les employeurs, déterminer à quel taux de salaire régler ce travail, quels que soient les ouvriers employés. Le trade-unionisme sauvegarderait ainsi le taux du salaire, objet de ses efforts, sans recourir à un monopole anachronique de métier.

Après cette revue des réglementations du trade-unionisme il convient de revenir et d'insister sur les *implications du trade-unionisme*. La méthode de l'assurance mutuelle implique une opposition du trade-unionisme à toute assurance générale par l'État avec contributions individuelles, car l'ouvrier n'entamerait pas deux fois son salaire (pour la contribution obligatoire et pour la contribution unioniste); elle implique, d'autre part, une répugnance pour le régime des sociétés ordinaires de secours mutuels et pour une personnalité juridique complète, qui lui vaudraient des embarras et des entraves à sa fonction de lutte. — La méthode du contrat collectif implique la liberté d'association l'emportant sur la prétendue « liberté du travail », et, à la limite, le trade-unionisme obligatoire, puis la reconnaissance juridique de ce nouveau mode de contrat, et l'organisation d'une sanction légale à ce contrat. — La méthode de la disposition législative implique une influence parlementaire, et, pour cela, l'extension de la capacité électorale à toute la classe ouvrière; le trade-unionisme sera acquis au parti politique qui, à l'acceptation du but unioniste, unira une connaissance technique des moyens. — Les réglementations impliquent une opposition ou une adhésion aux diverses formes d'industrie, selon qu'elles paraissent nuire ou servir aux progrès du trade-unionisme. Le travail à domicile est condamné par l'unionisme : en dépit des apparences, les conditions en sont ordinairement mauvaises pour la santé et surtout dangereuses pour le taux du salaire (contrat individuel, *sweating system*, surtravail). Le système des petits patrons lui répugne également : car tous les membres de la classe ouvrière ne peuvent néanmoins parvenir au patronat, et par contre la petite industrie apparaît défavorable aux salaires, à la productivité maxima (qui permet les hauts salaires), à l'organisation stratégique et à la conclusion des arrangements collectifs. L'unionisme se montre hostile à toutes les institutions patronales de prévoyance et d'assistance, à la participation aux bénéfices, qui tendent à grouper « verticalement », au lieu de grouper « horizontalement » comme il le fait, et qui constituent des entraves à la règle commune. L'unionisme ne désire pourtant pas la concentration extrême d'une industrie en une seule organisation, car il deviendrait alors impuissant contre l'employeur, ainsi qu'il l'est déjà à peu près actuellement en face des compagnies de chemin de fer ou de l'État patron. Il ne se prêterait

à une extension de l'État dans le domaine industriel, que si le gouvernement était auparavant acquis à l'influence démocratique ; et de plus ici c'est l'unionisme des manœuvres et des ouvriers inférieurs qui y gagnerait, plutôt que l'unionisme des ouvriers d'élite, déjà capables d'imposer aux employeurs les conditions de leur concours nécessaire. Mais l'unionisme n'est pas effrayé par le système de l'entreprise municipale, avec laquelle il se sent capable de lutter.

L'analyse, pour se clore, doit dégager les *postulats* de l'action unioniste. Cette action suppose d'abord le postulat général que l'action humaine délibérée peut modifier et améliorer les conditions sociales et économiques et notamment la répartition entre patrons et salariés. Mais quelle sera la situation que les procédés unionistes essentiels, l'établissement d'une « règle commune » et la limitation du nombre (déjà moins général), tendront à assurer à leurs membres ? Trois principes ou postulats semblent avoir tour à tour dominé. — La doctrine « des intérêts acquis » pose comme but aux ouvriers de conserver la situation jusqu'ici possédée : c'est elle qui inspire la lutte contre les machines, qui fonde la conviction en un « droit au métier ». Ce sentiment est le même que celui des propriétaires du sol inquiétés dans la possession traditionnelle qu'ils tiennent pour un droit. L'ordre social nous apparaît compromis, parce que les circonstances modifient les données de vie sur lesquelles nous comptions ; et l'appel à la puissance publique pour le maintenir s'ensuit naturellement. Mais ici cette doctrine n'exigerait rien moins que la cristallisation de l'industrie en l'état donné et le renoncement à tout progrès dans la production. — Aussi l'unionisme a, en ce siècle, fortement adhéré à une autre doctrine qui peut être dite de « l'offre et de la demande ». L'ouvrier n'a pas droit à une protection spéciale, il est un vendeur d'une certaine marchandise sur le marché ; il n'a qu'à tâcher d'être le plus fort dans le contrat. L'action de sentiment est méprisée, et le faible qui succombe a tort. Mais justement cette doctrine ne convient pas aux catégories d'ouvriers mal armées pour la lutte. Et, d'autre part, elle ne vaut guère pour les questions autres que le salaire : hygiène, heures de travail, etc. — Une troisième doctrine tend à s'établir, celle du « salaire de vie » (*living wage*) : il est d'intérêt général de prendre des mesures pour que les travailleurs aient les conditions de vie nécessaires au meilleur emploi de leurs forces, au meilleur accomplissement de leur fonction

sociale. La supériorité de cette doctrine est sensible, notamment sur les points où se dressaient les objections à la précédente. Mais les difficultés d'application sont considérables. Les besoins de la vie sont individuels. Surtout nous manquons de données précises sur les conditions réelles d'efficacité industrielle et de vie saine dans les divers métiers. Cette doctrine tend pourtant moins à une unification des salaires qu'à l'établissement d'un minimum. Elle intéresse surtout les classes d'ouvriers peu favorisées[1]. Son rôle semble croissant (hygiène, journée de travail, taux du salaire). — Ainsi trois principes coexistent dans le monde unioniste, l'un à près mort, l'autre encore fort, le dernier grandissant, dont ont procédé divers systèmes de réglementation. En généralisant on y reconnaîtra les trois tendances, conservatrice, individualiste, collectiviste, qui se partagent les esprits dans notre société ; on en induira que probablement une part devra longtemps encore être faite aux deux premières dans notre mouvement de réforme même.

III. — Les faits ainsi analysés, la *théorie de la trade-union* peut être tentée. — Le *jugement des économistes* théoriciens sur l'unionisme est d'abord à étudier. Longtemps il a été une condamnation intégrale. La théorie régnante du salaire, la théorie du fonds des salaires, démontrait que toute plainte contre le taux présent du salaire était vaine, et les efforts pour le modifier inutiles, qu'une amélioration obtenue ici entraînait une péjoration correspondante ailleurs. La théorie du capital démontrait que la hausse des salaires détournerait ailleurs le capital, et de plus ne pourrait durer, le capital par suite cessant de se former et de s'employer. La théorie de la population réduisait toute amélioration du sort ouvrier à être vaine, par l'accroissement de population et de concurrence qui devait en résulter. — La science économique actuelle critique cette doctrine. Statiquement et dynamiquement ces théories du salaire et du capital sont démontrées mal fondées, témérairement ou faussement induites : notamment l'emploi du capital ne diminue pas, augmente plutôt avec la baisse de l'intérêt, et de même la productivité avec la hausse des salaires. La théorie de la population, outre

(1) Les trois systèmes laissent d'ailleurs également irrésolu le problème du chômage.

qu'elle n'importe pas aux questions d'heures de travail et d'hygiène, paraît inexacte : une étude générale et précise est à faire; ici n'a pu être entreprise qu'une étude particulière il est vrai, mais elle est significative : avec la prospérité croissante d'une grande société de secours mutuels diminue le nombre relatif des secours pour couches. — Les économistes présents, par leur analyse nouvelle de la répartition (théorie de la distribution, de la rente au sens étendu) avouent que le contrat de salaire est théoriquement indéterminé et que le résultat du débat du prix est imprévisible. L'unionisme, déclarent-ils, paraît en somme élever les salaires.

Le *débat du prix sur le marché*, qui règle les conditions du travail ouvrier, suppose une série de contrats, outre le contrat entre l'ouvrier et le patron industriel : les contrats entre l'industriel et le commissionnaire en gros, entre le commissionnaire et le détaillant, entre ce dernier et le consommateur. — Entre l'ouvrier et l'industriel, l'équilibre de l'offre et de la demande même supposé, l'avantage est au patron tant au point de vue des conséquences de l'alternative négative, qu'au point de vue de la connaissance des circonstances ; si l'offre est inégale à la demande, et que cette inégalité soit contre l'ouvrier, il est réduit à discrétion, au lieu que l'inverse n'est pas vrai. L'obligation de l'ouvrier est d'autre part beaucoup plus arbitraire et moins simple que celle du patron. Pourtant le patron améliorerait volontiers les salaires s'il n'était lui-même tenu. —Dans le débat entre l'industriel et le commissionnaire en gros, c'est pour ce dernier que le danger de l'alternative est moindre et la connaissance du marché supérieure ; l'industriel est donc forcé de baisser son coût de production et tenté d'y réduire la part des salaires ; les rivalités peu scrupuleuses y contraignent les meilleures volontés. — Entre le commissionnaire et le détaillant, le premier est plus puissant, mais le second connaît mieux la demande du consommateur; de plus les grands magasins de détail, qui se passent du commissionnaire, pèsent sur lui. — Entre le détaillant et le consommateur, le premier a une meilleure connaissance de l'objet, mais le second a une liberté extrême de ne pas contracter : or il se règle sur le prix plus que sur la qualité, qu'il se sent incapable de reconnaître, et il va au meilleur marché, ne pouvant savoir à qui, de l'ouvrier, du patron ou des intermédiaires, profiterait la différence de prix. — Ainsi dans notre système complexe de production et d'échange, l'acheteur fait

la loi au vendeur d'un bout à l'autre, et ce régime dit de liberté manque remarquablement d'égalité et de fraternité. — Contre cette pression collective et irresponsable chaque classe d'intéressés s'est efforcée d'établir des remparts. Ainsi la classe patronale s'est fait protéger par la loi de diverses manières (*Chartered*, brevets d'invention, etc.). Chaque producteur s'applique à s'emparer et à jouir d'un monopole (les gros bénéfices passent d'une industrie à une autre avec le temps, mais il en existe toujours à chaque moment dans quelque industrie). La marque de fabrique et la « spécialité » sont des procédés pour atteindre la demande du consommateur sans l'aide du détaillant. La vente au détail est organisée directement par de grandes productions. Ou encore certaines industries ont réussi à faire supporter par l'ouvrier tout l'avilissement des prix (*sweating system*). Au lieu donc de la liberté idéale des contrats, l'observation positive rencontre un monde de monopoles plus ou moins complets, de droit ou de fait. Mais l'indépendance conquise par le patronat ne profite guère ou pas du tout à l'ouvrier, surtout dans l'entreprise anonyme. — La classe ouvrière, pour se défendre elle-même, oppose d'abord surtout un sentiment instinctif, mais obstiné, d'un certain état de vie nécessaire. Tous les économistes ont observé qu'on ne réussit guère à baisser les salaires. Mais ce sentiment, qui strictement éliminerait les effets fâcheux de la concurrence, est vague, et le patronat profite de cette imprécision; il fléchit ordinairement dans une lutte sérieuse; et enfin il ne s'élève pas avec les progrès possibles. Le trade-unionisme a été en somme l'expression consciente et organisée de cette résistance à la pression économique au nom d'un état de vie défini.

Mais cette interprétation générale du trade-unionisme ne suffit pas à fonder un jugement critique de l'économiste, surtout à l'égard de ses effets sur la puissance totale de la nation. Les *caractéristiques économiques* de l'unionisme sont à étudier dans le détail. Des deux grands objets où ont été ramenées les réglementations unionistes, la restriction du nombre et l'établissement d'une « règle commune », le premier a l'inconvénient : pour le rendement industriel, de supprimer la sélection des plus capables et d'abaisser par suite le niveau des travailleurs et celui des intellectuels du métier; pour l'intérêt du consommateur, de ne pas développer la production. Mais il a l'avantage de maintenir l'état de vie

nécessaire à l'ouvrier : le choix serait difficile, s'il n'existait un autre procédé. — L'établissement d'une « règle commune », en consolidant une moyenne comme un minimum, transporte du prix à la qualité l'effort de la concurrence ; il entraîne une sélection constante des meilleurs ouvriers ; il incite la classe ouvrière à accroître sa capacité, à perfectionner sa spécialisation pour la rendre indispensable ; et il assure en même temps l'effort intellectuel et les conditions matérielles nécessaires pour l'adaptation fonctionnelle à un travail plus élevé et plus productif. Sur la direction de l'industrie, il a l'influence de stimuler l'invention et la productivité et d'amener une sélection entre les employeurs mêmes, en même temps que de concentrer l'industrie dans les centres les plus favorables. Mais ces effets sont lents, et l'accroissement produit varie beaucoup, en qualité et en intensité, d'un métier à un autre. L'élévation de niveau sera donc graduelle et souvent arrêtée pour un temps. — Si maintenant on considère dans l'ensemble le développement industriel de la nation, ou la répartition des capitaux et du travail manuel et intellectuel entre les diverses branches d'industrie, on peut voir que, toute industrie dépendant au moins indirectement, et surtout par l'effet des échanges internationaux, de toute autre industrie, ce sont les industries soumises à une règle, et par là amenées (on l'a vu) à produire aux meilleures conditions, qui prendront le meilleur de l'activité nationale, et abaisseront la situation des autres. — Mais jusqu'ici la concurrence a été supposée vraiment libre entre les industries, ce qui est inexact. Certaines industries bénéficient d'une véritable prime, lorsque, employant à salaire insuffisant des femmes, entretenues pour le reste sur les salaires de maris ou parents travaillant ailleurs, elles se font ainsi indirectement payer une part de leur main-d'œuvre par d'autres industries, ou lorsque surtout, employant à de mauvaises conditions femmes, enfants ou ouvriers non qualifiés, elles grèvent par là l'hygiène physique et morale d'une partie de la nation, et compromettent ainsi la reproduction normale et le développement normal de la population laborieuse : ces industries sont « parasites ». Ces industries parasites semblent avoir crû en ce siècle en même temps que les industries réglées ; mais il est inexact que les mêmes fonctions ne puissent être remplies par un travail soumis à une règle. Cependant le trade-unionisme est impuissant à assurer cette règle, car les travailleurs en question

sont les moins capables de s'organiser par métier de façon efficace. — Mais du moins il indique la voie du remède : c'est une réglementation nationale, analogue à la réglementation par métier de l'unionisme, c'est l'établissement d'un *minimum national*, analogue au minimum imposé dans les industries réglées, qui peut supprimer le parasitisme : ce minimum, pour être efficace, doit être un minimum non seulement d'hygiène et de durée de travail, mais de salaire, établi du reste sur des observations méthodiques et précises ; seulement, n'étant qu'un minimum, il n'est nullement cette fixation du salaire universel par la loi qui est fort combattue. Sans doute il s'ensuivrait une modification des industries actuellement parasites et un déplacement d'emploi ; mais rien ne fonde à croire que l'activité totale en serait diminuée. — Quant aux travailleurs, il faut distinguer nettement des non employés les « non employables » (malades, infirmes, etc.) : pour ceux-ci aucune forme d'entretien par la société ne peut être plus onéreuse à l'intérêt général, qu'il ne l'est présentement de les laisser sur le marché du travail, compromettant le meilleur emploi des capables. Du reste l'amélioration des conditions de la vie ouvrière doit en diminuer progressivement le nombre. — Au total, une application ainsi généralisée et coordonnée de la Règle commune constitue une théorie du trade-unionisme bien adaptée aux conditions de l'industrie moderne, non restrictive ni oppressive, capable d'assurer le plus grand progrès de l'industrie et le plus grand développement de la nation. — Des méthodes employées à atteindre ce but, la méthode de l'assurance mutuelle peut être négligée comme étant la forme imparfaite de la méthode du contrat collectif. Des deux restantes, la méthode du contrat collectif est plus rapide et plus souple, mais la méthode de la disposition législative est plus pacifique et supprime les longues hostilités. Pour l'application, la seconde est plus régulière et uniforme et plus stable, mais la première plus avantageuse aux situations ou aux occasions favorables : celle-là vaudra donc en ce qui concerne la doctrine du salaire de vie, celle-ci en ce qui touche à une « rente d'habileté » ou à une « rente de circonstance » possible.

Reste à étudier le rapport du *trade-unionisme* avec *le régime démocratique* qui peut-être n'est pas nécessairement lié à l'unionisme, mais qui, en fait, paraît devoir l'être dans le monde anglo-saxon. — La démocratie se réalisant complète-

ment et consciemment demandera à l'unionisme de renoncer complètement à la doctrine des intérêts acquis, et dans la doctrine de l'offre et de la demande, de répudier la restriction du nombre, la résistance à l'innovation et de s'attendre à céder à un intérêt général supérieur; le contrat collectif ne sera permis que dans les limites de cet intérêt général; la doctrine du salaire de vie sera acceptée, en tant qu'elle assure la meilleure adaptation fonctionnelle; elle devra s'étendre à l'exigence du minimum national. — Par là se détermine le rôle nouveau du trade-unionisme. Des trois fonctions de l'organisation démocratique de l'industrie, choisir les biens à produire. décider des procédés pour les produire et déterminer les conditions d'emploi des agents humains dans cette production, si la première ne peut appartenir qu'aux citoyens consommateurs, la seconde qu'aux directeurs techniques choisis, la troisième ne peut être bien assurée sans une organisation des travailleurs qui représente leurs intérêts contre les tendances économiques de l'entreprise, l'intérêt de la communauté devant toutefois s'imposer aux deux parties. Mais, pour répondre à cette fonction propre, le trade-unionisme doit se transformer. Il doit d'abord abandonner son rôle d'assurance. mieux rempli par l'État ou les organisations spéciales : car, étant désormais association professionnelle et devenu obligatoire, il n'a plus besoin de ce moyen de recrutement. Seul le secours de chômage doit lui rester et ne peut être bien géré que par lui. Il devra en revanche s'employer à assurer l'éducation technique des nouvelles générations. Et il a enfin un grand rôle de conseil à jouer dans la vie industrielle de la démocratie. — Ainsi se limite la capacité du trade-unionisme : il ne résout pas la répartition de la « rente », qui reste affaire aux propriétaires des moyens de production ; et d'autre part les unionistes, en tant qu'unionistes, ne sont d'aucune doctrine politique ou religieuse (mais en tant que citoyens, c'est tout différent). — Non seulement la fonction, mais la structure de l'unionisme doit se modifier : elle sera coextensive avec le métier, nationale de tendance, centralisée d'administration, servie par des fonctionnaires propres. Le rôle des sections locales se déterminera dans le sens où on a dit ; et le problème des rapports entre unions se résoudra par une hiérarchie de fédérations appropriée aux divers intérêts et aux divers buts. Le programme d'action est nettement indiqué : le « minimum national », puis les diverses « implications » du

trade-unionisme. — Dans l'ensemble, l'exemple du trade-unionisme met en évidence que la tendance égalitaire de notre société, dominante et acceptée en politique, est encore combattue, dans le domaine économique, par la prétendue liberté des contrats. Il nous montre d'autre part que la démocratie industrielle ne tend pas à une unification des conditions, mais qu'elle s'organise au contraire en fonctions bien différenciées ; pour le gouvernement elle spécialise électeurs, représentants et fonctionnaires experts. Chaque membre de la démocratie est à la fois maître et serviteur, c'est la raison et la force même du régime ; mais le danger de la réunion en une main, fût-ce celle de la majorité, de la puissance et de la connaissance, est évité par la distinction entre le citoyen qui décide et l'expert professionnel qui exécute. Chacun commande et obéit, commande aux affaires d'autrui et obéit pour les siennes. Mais que devient la liberté? Si par liberté on entend non pas l'indépendance de l'arbitraire individuel, mais la condition du plus grand développement de l'être humain, c'est justement la démocratie qui seule réalise la liberté de tous.

— Une analyse, même étendue, de ce livre magistral ne peut montrer comment toutes les propositions en reposent sur des faits soigneusement et exactement rassemblés et analysés. Les auteurs prennent soin d'indiquer quels procédés d'information ils ont employés (documents, observations personnelles, interviews scientifiques et systématiques). Ainsi cette œuvre est proprement *inductive*. Mais la conscience méthodique des auteurs est trop grande pour qu'ils n'instituent pas eux-mêmes une critique de la valeur de ces résultats. La description de la structure et de la fonction unionistes (parties I et II), pensent-ils, aura une valeur permanente pour la science sociologique, comme étant une observation analytique du trade-unionisme en une certaine contrée et en une certaine date. Les généralisations économiques de la troisième partie auront au contraire le sort des théories scientifiques, bientôt démolies, en partie rejetées, en partie reprises dans des constructions plus grandes et meilleures. Et enfin les conclusions sur le rôle du trade-unionisme dans l'avenir démocratique de la nation ne valent que pour qui trouve désirable l'idéal social des auteurs : le postulat consciemment dégagé en est que le progrès de la société consiste à ce que ses membres atteignent de génération en génération une vie plus large

et plus pleine, en développant leurs facultés accrues et en satisfaisant plus de désirs multipliés (« sélection des meilleurs » et « adaptation fonctionnelle » doivent s'entendre ici par rapport à cette tendance même); mais un tout autre idéal de vie peut y être opposé (par exemple la limitation bouddhiste des désirs), et enlever tout sens à ces conclusions (p. 703, note). Une fois ce postulat acquis, c'est bien à la science sociologique, et non à un empirisme irréfléchi, qu'il appartient de déterminer avec prudence les conditions de réalisation. L'expérience est malheureusement, par les difficultés qu'elle présente en cette matière, assez limitée. Les auteurs ont voulu apporter une contribution au grand problème démocratique et social, par l'étude scientifique d'une manifestation caractéristique et exemplaire de l'esprit démocratique : des études semblables seraient à entreprendre sur d'autres formes de l'organisation démocratique, sur d'autres phénomènes de la vie sociale.

Ainsi fondé sur une observation méthodique de faits sociaux, pratiquant l'induction et la généralisation avec cette prudence et ces réserves toutes scientifiques, cet ouvrage paraît être un véritable modèle d'étude sociologique en matière économique et sociale contemporaine. Ce n'est pas le lieu ici de discuter toutes les questions de fait ou de méthode qu'il soulève. Il suffira d'avoir signalé la très grande valeur et l'influence souhaitable de l'ensemble de l'œuvre.

NOTICES

1. — Paupérisme

Thomas MACKAY. — **The State and Charity.** London, Macmillan, 1898, in-8°, VIII-201 p. 2 s. 6 d.

Cet ouvrage fait partie d'une collection de manuels civiques. Il est donc de caractère exotérique. Il retrace l'histoire de la question du paupérisme, en Angleterre dans la doctrine et dans le fait : l'ancienne période, la théorie des économistes et de Turgot, la grande enquête et ses résultats, les lois nouvelles, et l'organisation contemporaine et présente de la charité. Des faits assez nombreux et assez précis sont réunis dans ce petit volume et l'exposition en est claire. Mais l'inspiration en est conforme à la tradition des économistes classiques.

P.-J. ASCHROTT. — **Die Entwickelung des Armenwesens in England seit dem Jahre 1885.** — *Jahrbuch für Gesetzgebung.*

Verwaltung u. Volkswirtschaft, hgg. v. G. Schmoller, XXII, H. 2, p. 87-150. Et aussi à part : Duncker u. Humblot, 1898.

Continuation de l'ouvrage de l'auteur sur le paupérisme en Angleterre, lequel s'arrêtait à 1885. L'information est toujours aussi étendue et aussi soignée; la méthode et la critique sont à louer également.

EMIL MUENSTERBERG. — **Bericht über die 17. Jahresversammlung des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohlthätigkeit.** *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirtschaft*, hgg. v. Schmoller, XXII, H. 3, p. 261-288.

On connaît la compétence de l'auteur dans les questions de paupérisme et d'assistance. Cet article est un exposé précis et critique.

1. CHARLES HENDERSON. — **Das Armenwesen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.** — *Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik*, hgg. Conrad, XV, 1 (janvier 1898), p. 18-37.

2. P. PEABODY. — **Das Armenwesen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika.** — *Handwörterbuch der Staatswissenschaften.* Conrad, Elster... 2ter Supplementband, Iéna, Fischer, 1897, p. 132-141.

Ces deux articles portent surtout sur l'organisation et la législation de l'assistance aux États-Unis.

FRIEDRICH VON CALL. — **Das Armenwesen in Oesterreich.** — *Handwört. der Staatswissenschaften* (Conrad, Elster...). 2ter Supplementband. Iéna, Fischer, 1897, p. 126-132.

EDG. LOENING. — **Arbeiterversicherung und öffentliche Armenpflege.** *Handwört. der Staatswissenschaften.* 2ter Suppl. bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 79-89 et 1010.

Article d'information précis.

LOUIS PARTURIER. — **L'assistance à Paris sous l'ancien Régime et pendant la Révolution.** Paris, Larose, 1897.

2. — État des classes ouvrières

DUECKERSHOFF. — **Wie der englische Arbeiter lebt.** Dresden, Böhmert, 1898, in-8°.

GERTRUD DYHRENFURTH. — **Die hausindustriellen Arbeiterinnen in der Berliner Blusen-, Unterrock-, Schürzen- und Trikot-**

konfektion *Staats. u. socialwissenschaftliche Forschungen*, v. Schmoller. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1 vol. in-8°, 121 p.

Relation d'observations nombreuses sur un développement nouveau et intéressant du travail féminin ; il faut en souhaiter la continuation.

G. HIRSCHBERG. — **Die sociale Lage der arbeitenden Klassen in Berlin**. Berlin, 1898, Liebmann, in-8°, VI-311 p.

Œuvre d'un statisticien compétent et résultat d'informations étendues et variées. Exposition nette. Tableaux et graphiques utiles.

CONSTANTIN LIEBICH. — **Obdachlos.** *Bilder aus dem sozialen und sittlichen Elend der Arbeitlosen*, mit einem Vorwort von *A. Wagner*, Berlin, Wiegandt und Grieben, in-8°, XVI-265 p.

Sous une forme d'exposition littéraire et pittoresque un fond d'observations utilisable.

J.-A. LEFFLER. — **Zur Kenntniss von den Leben- und Lohnverhältnissen industrieller Arbeiterinnen in Stockholm**. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898, 1 vol. gr. in-8°, 136 p., 13 graphiques.

3. — ORGANISATION PROFESSIONNELLE

Dr M. BIERMER. — **Gewerkvereinbewegung**. — *Handwört. der Staatswissenschaften* (Conrad...). 2ter Supplementband. Iéna, Fischer, 1897, p. 377-440.

Article très important retraçant avec précision et d'après de bonnes sources le mouvement syndical jusqu'en 1895, en général, puis en particulier pour chacun des États : Allemagne, Grande-Bretagne, Autriche, Suisse, France, Belgique, Hollande, Italie, Danemark, Russie, États-Unis.

MONANGES. — **Les associations ouvrières en France depuis 1789** (thèse). Montluçon, Herbin, 1898, in-8°, 191 p.

COULET. — **Le mouvement syndical et coopératif dans l'agriculture française**. *La fédération agricole*. Paris, Masson et Cie, 1898, in-8°, 230 p.

EYMARD. — **Les syndicats agricoles**. *Leur œuvre professionnelle, économique et sociale*. Carpentras, Seguin, 1898, in-8°, XVIII-185 p.

4. — Divers

Dr J. GOLDSTEIN. — **Berufsgliederung und Reichtum**. *Untersuchungen über den Einfluss der Veränderungen in der Berufsgliederung und Reichtum und Staatsmacht* (mit 3 Karten). Stuttgart, Cotta, 1897, 1 vol. in-8°, VI-171 p.

L'auteur veut étudier dans quelle mesure la puissance et la richesse des États civilisés modernes dépendent de l'agriculture d'une part, de l'industrie et du commerce d'autre part. Il essaie donc de déterminer la variation relative de ces trois branches d'activité économique dans les derniers siècles et de confronter le mouvement de la prospérité nationale. Le présent volume fait ce travail pour l'Angleterre. Le travail analogue sur la France et sur l'Allemagne nous est promis. L'ensemble de l'œuvre méritera sans doute un examen détaillé.

Augusto BOSCO. — **La Schiavitù e la questione dei neri negli Stati uniti** (*Estratto della Rivista Italiana di Sociologia.* Mazo, 1898, Scansano, 1898, 18 p.).

Travail informé et sérieux.

C. — *Matériaux*.

1. — Information rétrospective

Gustave FAGNIEZ. — **L'économie sociale de la France sous Henri IV**. 1589-1610. Paris, Hachette et Cie, 1897, 1 vol. in-8°, 428 p.

Malgré un effort très sensible de composition, et malgré la suggestion du titre, cet ouvrage n'est guère qu'une collection de matériaux dont l'élaboration reste à faire. Il peut être un bon exemple de travail d' « historien » au sens étroit du mot. Une érudition laborieuse et consciencieuse nous offre une abondance de renseignements fort appréciable; ils sont classés sous les rubriques : économie rurale, économie industrielle, économie commerciale (commerce intérieur, commerce extérieur). Mais tout ce travail ne tend pour l'auteur, au point de vue des lois sociologiques possibles, qu'à établir « comment un peuple peut se relever de la décadence, dans quelle mesure ses propres forces y suffisent et dans quelle mesure il a besoin de son gouvernement » (p. 1). Un problème aussi vague

n'est pas susceptible d'ordonner en lui une matière sociologique concrète.

C'est que la définition même du sujet ne permettrait pas une meilleure utilisation sociologique. La France sans doute est une unité sociologique, mais un règne, même dans un régime absolutiste où l'importance d'un individu peut être la plus grande, n'est pas une limitation sociologique. Les institutions économiques proprement dites existaient avant Henri IV et lui ont survécu. Les actes personnels de Henri IV ont pu avoir une influence sur ces institutions, mais ils sont l'accessoire et l'accident, et elles sont l'essentiel, et l'objet possible de connaissance scientifique. Reste la connaissance anecdotique, qui a son intérêt, et qui a son emploi, mais qui doit être consciente d'elle-même et de sa fonction subordonnée. Le titre d'économie sociale est en somme inexact, appliqué à une étude dont le principe est plus proprement anecdotique que scientifique. Il n'y en a pas moins lieu, bien entendu, d'être reconnaissant à M. Fagniez de ses érudites recherches qui serviront, il faut l'espérer, à fonder solidement d'autres travaux.

NOTICES

Documents relatifs à l'histoire de l'industrie et du commerce en France. I. Depuis le Ier siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du XIIIe siècle ; publiés avec une introduction et des notes par GUSTAVE FAGNIEZ. Paris, Picard, 1898, 1 vol. in-8°, LXIV-349 p.

Recueil bien établi et utilement composé. La compétence de l'auteur le recommande suffisamment. Le choix des documents est en général heureux. La suite de cette publication est à souhaiter.

ALFRED DES CILLEULS. — **Histoire et régime de la grande industrie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles.** Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-8°, 403 p.

Il est regrettable que la composition de ce livre soit un peu confuse et l'élaboration des données imparfaite. Car la matière y est abondante. Les documents utilisés ou cités sont nombreux, souvent inédits et extraits des archives, parisiennes ou provinciales. D'importantes annexes donnent beaucoup d'utiles références.

Après l'ensemble du mouvement industriel, c'est la législation et la réglementation industrielle que l'auteur s'efforce de retrouver et de retracer exactement; il a voulu reconstituer le droit industriel

du temps, et non seulement le droit théorique, mais le droit dans la pratique et la jurisprudence.

MOSNIER. — **Origines et développement de la grande industrie en France du XV[e] siècle à la Révolution**. Paris, Fontemoing, 1898, in-8°.

2. — Statistique industrielle et professionnelle

Paul KOLLMANN. — **Berufs- und Gewerbe-statistik**. *Handwört. der Staatswissenschaften* (Conrad, Elster...). 2[ter] Supplement band, Iéna, Fischer, 1897, p. 180-191.

Étude du dernier recensement professionnel de l'empire allemand (14 juin 1895). Exposé des résultats principaux et comparaison avec ceux du recensement précédent (5 juin 1882).

H. von SCHEEL. — **Die Deutsche Berufs- und Betriebzahlung vom 14 juni 1895**. — *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, hgg. von Conrad, XV, H. 1 (janvier 1898).

Analyse étendue des résultats acquis par ce nouveau recensement.

1. Rudolf GRAETZER. — **Zur Statistik der Innungsmeister unter den deutschen Handwerken**. — 2. Paul VOIGT. — **Erwiderung hierauf**. — 3. Paul VOIGT. — **Die Deutschen Innungen**. Eine statistische Studie. — *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswichchaft*, hgg. v. Schmoller, XXII, Heft 2, p. 325-370.

Polémique à propos de la situation des patrons de corps de métiers. M. Grätzer contestait l'interprétation donnée antérieurement par M. Voigt des résultats du recensement de 1895 sur ce point, et l'appréciation du mouvement depuis lors produit. M. Voigt défend ses conclusions et les appuie par l'analyse des renseignements statistiques les plus récents.

3. — État de la production agricole et industrielle. — Agrarisme

Carl BALLOD. — **Die Bedeutung der Landwirtschaft und der Industrie in Deutschland**. — *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswichchaft*, hgg. v. Schmoller, XXII, H. 3, p. 179-237.

Carl BALLOD. — **Die wirtschaftliche Lage Russlands** (1. *Land-*

wirtschaft; 2. die Industrie. — *Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung...*, hgg. v. Schmoller, XXII, H. 1 et 2.

Ces articles importants de M. Ballod sont très nourris de faits et d'observations.

GROSSMANN. — Résumé et analyse de l'ouvrage considérable de Meitzen : **Wanderungen, Anbau und Agrarrecht der Völker Europas nördlich der Alpen. I. Abteilung.** — *Jahrb. f. Gesetzgebung, Verwaltung...*, XXII, H. 1.

FERD. ENGLERT. — **Die landwirtschaftliche Verwaltung in Bayern** (1870-1897). — *Jahrbuch f. Gesetzgebung, Verwaltung...*, v. Schmoller, XXII, H. 2.

L'administration de l'agriculture en Bavière depuis vingt-cinq ans et ses résultats sont spécialement instructifs.

KAUFMANN. — **Die innere Kolonisation und die Kolonisationspolitik Russlands nach der Bauernbefreiung.** — *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* (Conrad) XV, 3 (avril 1898).

V.-J. RADU. — **La situation agraire en Roumanie.** — *Revue d'économie politique*, décembre 1897, janvier 1898.

UGO RABBENO. — **La questione fondiaria nei paesi nuovi**, vol. I, Turin.

4. — MOUVEMENT SOCIAL

MORTON ALDRICH. — **Die Arbeiterbewegung in Australien und Neu Seeland.** — *Jahrbücher für Nationalökonomie u. Statistik*, XV, 2, fév. 1898.

Expose les faits récents, spécialement depuis 1890 et 1891.

ALESSANDRO GROPPALI. — **Le mouvement social en Italie** (Extrait de la *Revue internationale de sociologie*). Paris, Giard et Brière, 1897.

Esquisse d'ensemble de l'état économique de l'Italie dans les dernières années, et de la situation politique et sociale en général.

M. BIERMER. — **Arbeitseinstellungen.** — *Handwört. der Staatswissenschaften*. 2ter Supplementband. Iéna, Fischer, 1897, p. 89-102.

Réunit les résultats statistiques sur les grèves et mouvements ouvriers jusqu'en 1895-96 dans les divers pays : Allemagne et Prusse, Autriche, Grande-Bretagne, Italie, France, Suisse, États-Unis d'Amérique, Belgique.

FRANCKE. — **Die Arbeiterverhältnisse im Hafen zu Hamburg.** — *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung...*, XXII, 3, p. 237-260.

A propos de la grève importante de Hambourg et de ses résultats.

W. KULEMANN. — **Die internationale Organisation der Buchdrucker.** — *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung...*, XXII, 2, p. 19-56.

L'imprimerie est une des rares professions où les essais d'organisation ouvrière internationale ont eu un notable succès; le cas est donc important et intéressant.

D. — *Législation sociale.*

C'est comme moyen d'expérimentation sociologique que la législation sociale trouve place ici. L'étude sociologique doit rechercher méthodiquement les effets propres des mesures législatives considérées comme des causes, en s'appliquant à éliminer les autres très nombreuses influences possibles, normales ou accidentelles. La complexité des phénomènes et la difficulté de l'observation empêchent souvent de dépasser la simple constatation de coïncidence ou de correspondance, et d'atteindre à l'établissement d'une causation véritable. Cette voie est pourtant la seule qui conduise à substituer une politique scientifique et rationnelle à une politique purement empirique et sentimentale. Mais la complexité de la matière à étudier, la lenteur que les effets sociaux mettent à se produire ou à se laisser discerner, et l'urgence tout actuelle de décisions au moins provisoires à prendre, font que la simple connaissance en fait de l'état, présent ou à venir, de la législation est précieuse déjà en elle-même. C'est un premier degré, fort important, de l'information sociologique en cet ordre.

Dr ARTHUR DODD. — **Die Wirkung der Schutzbestimmungen für die jugendlichen und weiblichen Fabrikarbeiter**, und die Verhältnisse im Konfektionsbetriebe in Deutschland. Vergleichende Untersuchungen (*L'influence des mesures protectrices en faveur des enfants et les femmes travaillant en fabrique*, et les rapports avec l'industrie de la confection en Allemagne). Iéna, Fischer, 1898, 1 vol. in-8. VII-236 p.

M. Dodd commence par rappeler les prescriptions législatives

destinées à protéger le travail des enfants et des femmes employés dans les fabriques. Puis il en recherche l'influence.

Pour les enfants, les documents permettent d'étudier la variation du nombre employé dans les fabriques, dans les divers groupes d'industries. L'auteur tire de ces documents et présente les nombres absolus et les nombres relatifs. Il constate que le nombre des enfants employés dans les industries protégées a fortement décrû. Il recherche alors quelles causes générales, autres que la législation, ont pu entraîner cette diminution. Leur influence dûment éliminée, il ressort que cette diminution est bien attribuable à la législation protectrice. Par différence, ce résultat est encore confirmé : l'emploi des enfants a dû augmenter dans les industries que la loi n'atteint pas, dans les industries à domicile et notamment dans celle de la confection.

Pour les femmes, l'étude est plus complexe. M. Dodd établit la variation d'emploi, absolue et relative, en général et selon les groupes d'industrie. Et il recherche l'effet de la législation sur la situation des ouvrières dans ces divers groupes. Puis il étudie la longueur de la journée et l'état des salaires pour les ouvrières. Et avec la même méthode il montre que les mesures de législation protectrice ont fortement amélioré les conditions de travail des ouvrières.

La preuve par différence peut être ici très développée, grâce aux renseignements acquis sur la situation des ouvrières à domicile, des ouvrières employées dans l'industrie de la confection, qui ne sont pas protégées par la loi. La comparaison établit une supériorité considérable en faveur des ouvrières protégées.

Les documents sur lesquels se fonde M. Dodd sont principalement les publications des inspecteurs et conseils du travail ; des enquêtes et informations sur les salaires des ouvrières, sur la situation des ouvrières dans l'industrie de la confection ont été aussi utilisées. Ce travail est une œuvre d'information sérieuse et de méthode justement critique et expérimentale. Il se range du reste dans la très estimable collection d'essais publiés sous la direction de M. Conrad (séminaire de Halle).

NOTICES

1. — État de la législation. — Législation récente

Otto RICHTER. — **Arbeiterschutzgesetzgebung.** — *Handwörterbuch der Staatswissenschaften.* 2ter Supplement Band. Iéna, Fischer, 1897.

L'article correspondant du premier volume de l'Encycoplédie s'était arrêté à 1890 ; dans le premier tome du supplément une mise au courant avait été faite pour l'Allemagne ; ici c'est, avec quelques compléments sur l'Allemagne, la mise au courant de la partie étrangère (jusqu'en 1896), qui comprend la Grande-Bretagne, l'Autriche, la Hongrie, la Suisse, la France, la Belgique, la Hollande, le Luxembourg, l'Italie, le Danemark, la Suède, la Norvège, la Russie, la Roumanie, l'Espagne et le Portugal, les États-Unis d'Amérique. (L'Australie et les colonies britanniques ne sont pas traitées.)

MAAS. — **Die wirtschaftliche Gesetzgebung des deutschen Reiches im Jahre 1897, — der deutschen Bundesstaaten im J. 1897, — Oesterreichs im J. 1897** —*Jahrbücher für Nationalökonomie and Statistik*, Conrad, XV, 1, 2, 3 et 5 (janvier, février, mars et mai 1898).

Nomenclature de toute la législation plus ou moins relative à l'économie (législation sociale proprement dite comprise).

Hector LAMBRECHTS. — **La législation sociale en 1897** (*Revue d'économie politique*, mars et juin 1898).

Revue et commentaire de la législation sociale dans les pays d'Europe. Ces deux articles traitent de l'Allemagne seulement. A suivre.

Hélène SIMON. — **Die englische Fabrikgesetzgebung.** — *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung...*, hgg. v. Schmoller, XXII, 2.

Etude sur la nouvelle législation anglaise des fabriques.

Otto BIELEFELD. — **Eine neue Aera englischer Socialgesetzgebung.** Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898, in-8°.

P. PIC. — **Etude critique de la loi du 9 avril 1898 sur les accidents du travail.** *Revue d'économie politique*, 1898, juin.

Eug. SCHWIEDLAND. — **Eine vorgeschrittene Fabrikgesetzgebung.** Vienne, E. Manz, 1897, in-8°, 90 p.

Etude sur la législation du travail en Nouvelle-Zélande.

2. — Projets et études

PIC et BROUILHET. — **Le Congrès international de la législation du travail** (*Revue d'économie politique*, décembre 1897).

LAMBERT. — **Essai sur la protection du salaire.** *Économie politique et législation comparée.* Paris, Larose, 1897, in-8°.

RIST. — **La Réglementation légale de la journée de travail de l'ouvrier adulte en France** (thèse). Paris, Larose, 1898, in-8°.

SCHWIEDLAND. — **La répression du travail en chambre** (*Revue d'économie politique* 1897, juin, juillet, août). A part, Paris Larose.

3. — Assurances sociales

Dr ZACHER. — **Invaliditäts-und Alter-versicherung.** — *Handwört. der Staatswissenschaften*, 2ter Suppl. Bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 481-489.

Mise au courant de l'article principal. Statistiques de ces deux assurances en Allemagne jusqu'en 1895. Revision de 1897.

Dr ZACHER. — **Unfallversicherung**, *Hdw. der Staatsw.*, 2ter Sup. Bd., p. 905-915.

Mise au courant. Statistiques pour l'Allemagne et l'Autriche jusqu'en 1895. Revision en Allemagne.

Dr ZACHER. — **Krankenversicherung.** — *Hdw. der Staatsw.* 2ter Suppl. Bd., p. 568-572.

Statistique pour l'Allemagne et l'Autriche jusqu'en 1894.

Dr ZACHER. — **Die Arbeiterversicherung im Auslande.** Berlin, Verlag der Arbeiterbewegung, 1898, in-8°.

P. VIVIER. — **L'assurance contre le chômage involontaire.** Paris, Rousseau, 1898, in-8°, 256 p.

E. — *Doctrines socialistes.*

Les doctrines socialistes ont lieu d'être considérées ici uniquement en tant que faits sociaux, c'est-à-dire en tant que phénomènes idéaux de la vie sociale, qui en influencent ou doivent en influencer les phénomènes positifs, ou qui procèdent eux-mêmes d'autres phénomènes positifs. Ce n'est donc pas la

place d'exposer et encore moins de discuter le détail de ces doctrines. Les positions générales sont seules à indiquer.

NOTICES

GEORGES RENARD. — **Le régime socialiste.** Principes de son organisation politique et économique. Paris, F. Alcan, 1898, 1 vol. in-18, 188 p.

Cette œuvre se rattache à la tradition du socialisme français et particulièrement à la doctrine de Benoît Malon, plutôt qu'au socialisme dit scientifique ou marxiste. Elle part de principes idéaux, réalisation de la plus grande justice, recherche de la plus grande utilité, et non de la thèse du matérialisme historique. Elle va de l'organisation politique à l'organisation économique. Un souci très grand est notable aussi de montrer que le socialisme assure la plus grande liberté véritable des individus. Au point de vue économique, une théorie de la valeur combinant le principe du travail et le principe de l'utilité et, un essai d'organisation automatique du travail sont à signaler spécialement. Tout l'ouvrage est animé d'une conviction vivante, et exprime une grande honnêteté de pensée, qui forcent l'hommage des adversaires eux-mêmes, pourvu qu'ils soient de bonne foi.

DESTREE et VANDERVELDE. — **Le socialisme en Belgique**, avec un appendice sur la bibliographie du socialisme belge par Deutscher. Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-18, 515 p.

Excellent exposé de l'histoire du parti ouvrier belge, des méthodes, des doctrines, de l'état présent et de l'avenir du socialisme belge. Bien que fait par des militants, cet ouvrage a le ton et la valeur d'un travail scientifique. On peut remarquer la part faite aux préoccupations intellectuelles, esthétiques et morales, la définition du collectivisme présent, et spécialement les chapitres de la question agraire et de la petite propriété rurale.

1. MERLINO. — **L'utopia colletivista e la crisi del socialismo scientifico.** Milano, 1898.

2. MERLINO. — **Formes et essence du socialisme**, avec une préface de G. Sorel. Paris, Giard et Brière, 1898, 1 vol. in-12, XLV-294 p.

Discussion et critique de doctrines trop facilement acceptées que l'auteur estime utopiques, et indication d'un système pratique moins contestable.

JULIUS PLATTER. — **Demokratie und Sozialismus**. Leipzig, G.-H. Wigand (*Bibliothek für Sozialwissenschaft*, 10. Bd.), 1897, 1 vol. in-16, XII-276 p., M. 4, 50.

Etude intéressante et vivante sur la conception aristocratique et la conception démocratique de la société, sur le principe et l'état de la démocratie sociale et sur les problèmes politiques qui se posent au socialisme.

ANDRÉ LICHTENBERGER. — **Le socialisme utopique**. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme. Paris, Alcan, 1898, 1 vol. in-12, 276 p.

Recueil d'études monographiques sur différents « précurseurs » du socialisme aux XVIIe et XVIIIe siècles : mistress Afra Behn, Nicolas Gueudeville, Tiphaigne de la Roche, Beaurieu, Linguet, Charles-Robert Gosselin, Jean-Claude Chappuis, John Oswald, le général Caffarelli du Falga.

— Entre les nombreux travaux constituant l'évolution ou la critique du marxisme on peut citer :

BENEDETTO CROCE. — **Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo**. Napoli, Tipog. della R. Universita, 1897, fasc. in-4°, 46 p. — En français : *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts de marxisme*. Paris, Giard et Brière, 1898.

AD.-V. WENCKSTERN. — **Die Karl Marx eigentümliche materialistische Geschichtsauffassung und Deutschland am Ende des neunzehnten Jahrhunderts**. — *Jahrbüch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Schmoller, XXII, 1.

L. SLONIMSKI. — **Karl Marx' nationalökonomische Irrlehren**, eine kritische Studie. Berlin, Joh. Räde, 1897, 1 vol. in-16, IV-203 p.

On peut noter la seconde édition (à bon marché) de la très importante œuvre :

OTTO EFFERTZ. — **Arbeit und Boden. System der politischen Oekonomie** (*Neue Wohlfeile Ausgabe*). Berlin, Puttkamer u. Mühlbrecht, 1897, 3 vol. en un, XV-348, XXXI-304 et XXIV-127 p. M. 3.

NOTICES

F. — *Science et législation financière.*

GIUSEPPE RICCA-SALERNO. — **Storia delle dottrina finanziaria in Italia**, col raffronto delle dottrine forestiere e delle instituzioni

e condizioni di fatto. Seconda edizione intieramente rifatta. Palermo, Alberto Reber, 1896, 1 vol. in-8°, xvi-550 p. L. 10.

Refonte importante de l'œuvre considérable et réputée de M. Ricca Salerno.

1. MYRBACH. — **Die Reform der direkten Steuern in Oesterreich.** Leipzig, Duncker u. Humblot, 1898. (Articles parus dans le *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung...*, v. Schmoller, XXII, 2 et 3.)

2. GOLDBERGER. — **Die neuen direkten Steuern** (in Oesterreich). Wien, Hartleben, 1898, in-8°.

3. SIEGHART. — **The reform of direkt taxation in Austria,** *The Economic Journal,* juin 1898.

Etudes notables sur l'importante expérience de politique financière instituée par l'Autriche.

TROELTSCH. — **Einkommensteuer.** — *Handw. der Staatswissenschaften.* 2ᵉʳ Suppl. Bd. Iéna, Fischer, 1897.

BELOW. — **Grundsteuer** (Geschichte). *Handw. der Staatswissenschaften.* 2ᵉʳ Supplement Band. Iéna, Fischer, 1897, p. 461-68.

SCHUHLER. — **L'Impôt sur le revenu en Prusse.** Paris, Giard et Brière, 1898, in-8°.

1. MAX WEBER. — **Börsengesetz.** — *Handwört. der Staatswissenschaften.* 2ᵉʳ Supplement Band. Iéna, Fischer, 1897, p. 222-246.
2. SAYOUS. — **Étude économique et juridique sur les bourses allemandes de valeurs et de commerce.** Paris, Rousseau, 1898, in-8°.

Travaux recommandables sur la très remarquable législation récente des bourses en Allemagne.

LEXIS. — **Die Banken.** — *Handwört. der Staatswissenschaften.* 2ᵉʳ Suppl. Bd. Iéna, Fischer, 1897, p. 142-151 (Allemagne, Grande-Bretagne, France, États-Unis, Italie, Autriche-Hongrie).

Complément de l'article correspondant de l'Encyclopédie. Travail remarquable, comme la plupart des articles de cette Encyclopédie (dont la deuxième édition commence à paraître).

SIXIÈME SECTION

MORPHOLOGIE SOCIALE

Par M. E. DURKHEIM

Avant d'analyser les travaux que nous réunissons sous ce titre, il nous faut dire quel en est le sens.

La vie sociale repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives. Suivant que la population est plus ou moins considérable, plus ou moins dense, suivant qu'elle est concentrée dans les villes ou dispersée dans la campagne, suivant la façon dont les villes et les maisons sont construites, suivant que l'espace occupé par la société est plus ou moins étendu, suivant ce que sont les frontières qui le limitent, les voies de communication qui le sillonnent, etc., le substrat social est différent. D'un autre côté, la constitution de ce substrat affecte, directement ou indirectement, tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau. Voilà donc tout un ensemble de problèmes qui intéressent évidemment la sociologie et qui, se référant tous à un seul et même objet, doivent ressortir à une même science. C'est cette science que nous proposons d'appeler *morphologie sociale*.

Les travaux qui traitent de ces questions relèvent actuellement de disciplines différentes. C'est la géographie qui étudie les formes territoriales des États; c'est l'histoire qui retrace l'évolution des groupes ruraux ou urbains; c'est à la démographie que revient tout ce qui concerne la distribution de la population, etc. Il y a, croyons-nous, intérêt à tirer ces sciences fragmentaires de leur isolement et à les mettre en

contact en les réunissant sous une même rubrique ; elles prendront ainsi le sentiment de leur unité. On verra plus loin comment une école de géographie est en train de tenter une synthèse assez analogue sous le nom de *géographie politique*. Mais nous craignons que cette expression n'expose à des confusions. Il s'agit, en effet, d'étudier, non les formes du sol, mais les formes qu'affectent les sociétés en s'établissant sur le sol ; ce qui est bien différent. Sans doute, les cours d'eau, les montagnes, etc., entrent comme éléments dans la constitution du substrat social ; mais ce ne sont pas les seuls, ni les plus essentiels. Or ce mot de géographie induit presque fatalement à leur accorder une importance qu'ils n'ont pas ; on aura l'occasion de s'en apercevoir. Le nombre des individus, la manière dont ils sont groupés, la forme de leurs habitations ne constituent à aucun degré des faits géographiques. Pourquoi donc conserver un terme qui est à ce point détourné de sa signification ordinaire ? Pour ces raisons, une rubrique nouvelle nous paraît nécessaire. Celle que nous proposons a l'avantage de bien mettre en relief l'unité de l'objet sur lequel portent toutes ces recherches, à savoir les formes sensibles, matérielles des sociétés, c'est-à-dire la nature de leur substrat.

La morphologie sociale ne consiste pas, d'ailleurs, dans une simple science d'observation qui décrirait ces formes sans en rendre compte ; elle peut et doit être explicative. Elle doit rechercher en fonction de quelles conditions varient l'aire politique des peuples, la nature et l'aspect de leurs frontières, l'inégale densité de la population ; elle doit se demander comment sont nés les groupements urbains, quelles sont les lois de leur évolution, comment ils se recrutent, quel est leur rôle, etc., etc. Elle ne considère donc pas seulement le substrat social tout formé pour en faire une analyse descriptive ; elle l'observe en voie de devenir pour faire voir comme il se forme. Ce n'est pas une science purement statique ; mais elle comprend tout naturellement les mouvements d'où résultent les états qu'elle étudie. Aussi, comme toutes les autres branches de la sociologie, trouve-t-elle dans l'histoire et dans l'ethnographie comparée d'indispensables auxiliaires.

I. — MORPHOLOGIE GÉNÉRALE

RATZEL (FRIEDRICH). — **Politische Geographie** (*Géographie politique*). Munich et Leipzig. R. Oldenbourg, 1897, v-714 p.

Cet important ouvrage a pour objet de constituer la géographie politique à l'état de science et même, plus spécialement, de science sociale.

M. R. n'est même pas éloigné d'y voir la plus fondamentale de toutes les sciences sociales. Déjà, dans son *Staat und sein Boden*, analysé ici même l'année dernière, il avait tenté d'établir que le facteur géographique avait sur l'ensemble de l'évolution sociale une influence prépondérante, et toute son argumentation se trouve reproduite dans la première partie du présent ouvrage (p. 1 à 39). Nous ne la rappellerons pas en détail, d'autant plus que les considérations générales sur lesquelles elle repose sont d'une sociologie un peu trop simpliste. Suivant l'auteur, les membres d'une société seraient par eux-mêmes autant d'unités autonomes, capables de se suffire ; il n'y aurait donc entre eux d'autre lien permanent que celui qui les attache au sol commun sur lequel ils vivent. Par suite, le sol serait le *vinculum sociale* par excellence (*Das stofflich Zusammenhaengende am Staat ist nur der Boden*) et il aurait d'autant plus ce caractère que l'individuation des parties serait plus accusée (p. 12 et 13). Mais ni la psychologie ni la sociologie ne permettent plus d'attribuer à l'individu un tel degré d'autonomie ; la personnalité humaine, à quelque moment de l'histoire qu'on l'observe, n'a rien d'absolu. Les consciences particulières sont directement attachées les unes aux autres par des liens qui n'ont aucune origine territoriale et qui, pourtant, sont tout à fait primordiaux.

Au reste, pour que la géographie politique puisse devenir une science, il n'est nullement nécessaire que le territoire joue un rôle aussi capital dans la genèse des faits sociaux. Ce qui importerait bien davantage, ce serait de déterminer, avec le plus de précision possible, l'objet de cette science et les méthodes qui la rendent possible. Il est regrettable que M. R. n'ait pas expressément traité cette question. Il dit, il est vrai,

que la géographie politique a pour tâche d'étudier l'État dans ses rapports avec le sol (p. IV); mais l'expression est bien vague et délimite mal un champ de recherches. Car en quoi consistent ces rapports? A quels signes les reconnaître? — Cependant, de l'ensemble de l'ouvrage, se dégage pour le lecteur une notion de la géographie politique qu'on peut, croyons-nous, formuler comme il suit.

Il n'est point de société politique qui n'occupe une portion du sol, déterminée à la fois dans sa grandeur et dans sa forme : c'est le domaine de l'État (*Staatsgebiet*). Ce domaine n'est pas simplement une chose ou un ensemble de choses, extérieures à l'État et que celui-ci possède : c'est un élément intégrant de la vie collective, si bien que chaque État peut se caractériser par sa forme territoriale. Or ces formes diverses sont perpétuellement en évolution ; elles s'étendent, se contractent ; leurs contours se modifient, comme leurs dispositions intérieures, aux différents moments de l'histoire. Rechercher les lois de cette évolution, les conditions dont dépendent les divers éléments du facteur territorial et les fonctions qu'ils remplissent dans la société, tel doit être l'objet de la géographie politique. Ainsi entendu, le système de recherches qu'on désigne par ce mot cesse d'être, ce qu'il a été trop souvent, un simple inventaire descriptif de divisions politiques ou administratives, pour devenir une véritable science explicative. Elle a pour objet tout ce qui, dans la vie publique, est susceptible de s'exprimer territorialement ; mais les faits ainsi définis, elle ne se propose pas seulement de les exposer tels qu'ils sont, une fois qu'ils sont fixés, elle entreprend d'en rendre compte, c'est-à-dire de rattacher les variations qui s'y produisent aux causes qui les expliquent.

Une telle explication ne peut naturellement être tentée qu'au moyen de larges comparaisons, comprenant les formes les plus diverses des groupements humains, depuis les plus rudimentaires et les plus primitives jusqu'aux plus récentes et aux plus hautes; car il n'en est pas qui ne puissent être instructives. Ici, comme dans les autres sciences de la vie, ce sont même très souvent les types embryonnaires qui apportent parfois le plus de lumière. La géographie politique ne se bornera donc pas à considérer les États les plus civilisés sous leur forme achevée ; elle descendra jusqu'aux établissements politiques les plus inférieurs, et c'est en les rapprochant des sociétés les mieux constituées qu'elle arrivera à déterminer

les lois de leur évolution géographique. Et c'est, en effet, sur des comparaisons de ce genre que s'appuient les inductions de M. R. Il fait aussi bien appel à la géographie des peuples anciens ou des peuplades les plus grossières qu'à celle des grands États européens.

Cette évolution est faite d'un double *processus* : l'un en vertu duquel l'État recule ou resserre, suivant qu'il est en progrès ou en décadence, les limites du territoire dont il est souverain; l'autre qui a pour effet de transformer ce territoire de manière à le mettre en harmonie avec la vie collective dont il est le substrat. Les rapports de l'État avec le sol sont, en effet, de deux sortes; l'État étend son action sur une portion plus ou moins étendue du globe et, d'un autre côté, il tient à cette portion du globe par des liens plus ou moins étroits. Deux États de même grandeur peuvent être très inégalement dépendants de leur base géographique, suivant que leur activité flotte à la surface ou bien, au contraire, s'est profondément engagée dans la nature du sol. Un peuple agricole, par exemple, y est plus fortement fixé qu'une nation purement commerciale ou militaire; les forteresses qui s'élèvent à la frontière, les routes, les canaux, les constructions de toute sorte sont autant de liens qui attachent l'État à son territoire. Plus une société met sa marque sur le sol; plus aussi elle y met d'elle-même, moins, par suite, elle peut s'en défaire. Le premier *processus* est donc un processus d'extension (*Ausbreitung*), le second, un processus de consolidation (*Befestigung*) ou d'enracinement (*Einwurzelung*, v. p. 41 et suiv.). Ils sont si différents qu'ils n'ont pas les mêmes organes. Le premier a pour agent essentiel l'État lui-même, le pouvoir politique; le second, la masse de la société. Sans doute, un moment vient où l'État lui-même collabore à cet *enracinement ;* mais les premiers ouvriers de cette transformation, ce sont les particuliers qui se répandent lentement, silencieusement, sur le territoire, le cultivent, le façonnent de toutes les manières. L'action de l'État ne vient qu'ensuite (p. 44 et suiv.).

Cette distinction est fondamentale dans la doctrine de M. R. et revient sous les formes les plus diverses. C'est elle qui est au fond de l'opposition tranchée qu'il établit entre les peuples nomades et les peuples sédentaires (p. 61 et suiv.). Le nomadisme est, en effet, l'état de sociétés où le lien territorial est à son *minimum* d'énergie, puisqu'elles changent de territoire avec une extrême facilité. Et comme, en même temps,

elles ont besoin de vastes espaces pour se mouvoir, les deux processus sont ici en raison inverse l'un de l'autre. C'est le même contraste qui se retrouve entre la civilisation agricole et la civilisation militaire; la civilisation purement commerciale tient le milieu (p. 57, 125, etc.). Toutefois, si différents que soient ces deux processus, ils ne se présentent jamais séparément l'un de l'autre, et dans un état de pureté absolue; mais ils s'enchevêtrent perpétuellement l'un dans l'autre. Dès que l'État s'est accru, il éprouve le besoin de s'assimiler ses conquêtes, de les consolider; et dès que ce travail de consolidation est commencé, la tendance à s'étendre plus loin se fait de nouveau sentir (§ 107). D'ailleurs, les deux mouvements se poursuivent parallèlement tout le long de l'histoire; les sociétés les plus civilisées sont les plus étendues qui existent et, en même temps, elles pénètrent le territoire qu'elles occupent plus profondément qu'aucune autre.

Après avoir décrit cette évolution sous son aspect général dans les trois premières parties de son livre, M. R. passe successivement en revue les principaux facteurs géographiques en vue de déterminer quel rôle ils y jouent.

1° *La situation* (*Die Lage*). — La situation d'un pays est l'ensemble des rapports que soutient le lieu où est situé ce pays avec les autres lieux de la terre. Elle varie naturellement, dans une certaine mesure, avec l'étendue spatiale (*Der Raum*); car ce qui change sensiblement la grandeur d'une société en change aussi la situation, puisqu'elle ne soutient plus les mêmes relations avec les autres contrées. Cependant, ces deux éléments géographiques doivent être distingués : la preuve, c'est que la France, par exemple, au cours de son existence, a vu les dimensions de son territoire varier très sensiblement et de bien des manières, quoiqu'elle ait toujours gardé la même situation entre la mer du Nord, l'Atlantique, les Alpes, la Méditerranée.

Même, à certains égards, c'est l'espace qui dépend de la situation. Suivant qu'une société est plus ou moins bien située, elle est en plus ou moins bonne position pour s'emparer des espaces voisins. L'avantage qu'elle tient de sa situation favorable fait que les territoires qui l'entourent sont naturellement entraînés dans sa sphère d'action (§ 202). D'un autre côté, c'est dans l'hémisphère nord que se trouvent les plus grandes étendues de terre; les États du Nord disposent donc, par la force

des choses, de plus vastes espaces que les peuples du Sud (§ 206, 207). On voit déjà, par là, toute l'importance de la situation ; car les États se développent d'autant plus facilement qu'ils ont plus de terre ferme à leur portée. De plus, moins il y a d'eau, moins les terres sont divisées ; plus, par suite, les peuples sont étroitement en contact. Or l'intimité de ce contact est un facteur social de premier ordre (p. 251). La situation joue encore un rôle essentiel, par cela seul qu'elle détermine les climats et que le climat affecte l'organisation des sociétés (§ 208-215). D'elle, enfin, dépendent les distances qui séparent les différentes parties de la terre ; or l'action d'une contrée sur une autre varie suivant qu'elles sont plus ou moins éloignées l'une de l'autre. C'est ainsi que la situation centrale de l'Asie, placée entre l'Europe, l'Afrique et l'Amérique, a facilité le rayonnement de la civilisation asiatique sur le reste du monde et a contribué ainsi à faire de ce continent le berceau de l'humanité (p. 264).

Mais ce qui est plus important encore, ce sont les effets très différents que produit la situation, suivant qu'elle est centrale ou périphérique. Les pays situés à la périphérie des continents se trouvent, par cela même, près de la mer ; or le voisinage de la mer est un avantage du plus haut prix qui fait, des points ainsi situés, des centres d'attraction et de cristallisation. Par la mer, en effet, un peuple peut communiquer librement avec les peuples les plus divers, rayonner dans toutes les directions et, inversement, recevoir les influences les plus variées, participer à toute sorte de civilisations. Il n'est donc pas de position qui favorise autant les progrès rapides de la culture humaine. Au contraire, un pays relégué dans l'intérieur des terres est obligé de se replier sur lui-même et de vivre dans une sorte d'isolement. Aussi les situations périphériques sont-elles primitivement les plus recherchées. C'est sur le bord des mers que se sont fondés les premiers États, surtout les premiers États florissants. C'est là que s'établissent de préférence les conquérants ; là aussi qu'afflue naturellement la population. De là vient le caractère méditerranéen de la civilisation ancienne. C'est tout le long de la Méditerranée qu'elle s'est développée, progressant d'une manière régulière de l'est à l'ouest ; et quand elle a cessé d'être exclusivement méditerranéenne, c'est vers les bords de l'Océan qu'elle s'est portée (Péninsule Ibérique, Gaule, Grande-Bretagne), (p. 270-281).

2° *L'espace.* — Mais un État, dont le centre de gravité est ainsi situé à la périphérie d'un continent, ne peut s'étendre que sur un espace restreint. Or, ce qui caractérise les sociétés les plus récentes, c'est une ambition spatiale que rien ne paraît devoir satisfaire. La grandeur est, de plus en plus, une condition de survie pour les peuples. La civilisation moderne ne pouvait donc pas rester périphérique. Voilà pourquoi l'intérieur des terres a pris beaucoup plus de valeur que jadis; c'est que là seulement se trouvent les espaces nécessaires aux grandes expansions. C'est là aussi ce qui fait en partie la situation critique de l'Europe vis-à-vis des autres continents. Car, plus il y a de terre ferme, plus il y a de place pour de grandes sociétés, et l'Europe en est plus pauvre que l'Amérique. Les États y sont à l'étroit et sont obligés d'aller chercher dans d'autres parties du globe le sol qui leur manque (§ 257).

L'importance prise par ce facteur tient à des causes multiples. Plus le cadre d'une société est vaste, plus grande est la diversité des éléments qu'il embrasse (p. 347) et, par suite des sources auxquelles s'alimente la vie collective. En même temps, les différentes forces naturelles (plaines, cours d'eau, etc.) y ont nécessairement de plus grandes proportions qu'ailleurs (§ 269). La force de résistance de l'organisme social y est encore accrue par cela même que les parties vitales, étant plus internes, sont moins à nu pour ainsi dire et moins exposées aux attaques extérieures (§ 274). Enfin, la grandeur du territoire agit même sur l'esprit de la nation. Il y a pour chaque peuple un certain sens de l'espace (*Raumsinn*), une certaine manière de le concevoir, qui n'est pas sans influence sur son histoire et qui varie suivant que l'espace, effectivement occupé, est plus ou moins étendu. Pour une petite société, le monde s'arrête peu au delà de ses frontières; elle se désintéresse de tout ce qui est plus loin parce que ses forces n'y peuvent pas atteindre. Au contraire, l'horizon recule à mesure que le territoire s'étend. Les hommes apprennent davantage à se représenter de vastes espaces, par cela seul qu'ils ont déjà de vastes espaces à leur disposition. Leur conception de l'univers s'élargit. Or cette conception élargie est la condition nécessaire des grandes entreprises (§ 263-267). Le privilège des grands génies est justement de dépasser la représentation que se fait de l'espace la moyenne de leurs contemporains.

Ce n'est pas à dire, toutefois, que les petits pays soient désormais sans raison d'être. Non seulement ils parviennent à se maintenir parfois à côté des sociétés les plus vastes grâce à des combinaisons de circonstances exceptionnellement favorables, mais les agglomérations de faible étendue ont et auront de tout temps une fonction utile à jouer. Par le fait même de leurs dimensions restreintes, les forces sociales qui y sont concentrées, se trouvant plus étroitement et plus constamment en rapports, agissent et réagissent les unes sur les autres avec plus de suite et d'énergie ; ce qui a pour effet de porter rapidement la vie sociale à un haut degré d'intensité (§ 275 et suiv.). C'est ce qui fit la précoce maturité des cités gréco-latines. Tel est encore, d'une manière générale, le rôle que remplissent les villes dans nos sociétés contemporaines. Elles résultent d'une concentration qu'elles renforcent. Elles apparaissent aux points où plusieurs courants sociaux (commerciaux ou autres) s'entre-croisent et elles sont produites par cet entre-croisement. Mais, en même temps, en enfermant dans des limites définies et resserrées les éléments dont elles sont formées, elles accroissent la vitalité du tout. M. R. est ainsi amené à donner quelques aperçus sur la nature des groupements urbains et sur leurs fonctions (§ 286 et suiv.).

Enfin, comme le sol n'a toute sa valeur sociale que par la population répandue à sa surface et par la manière dont il est adapté aux besoins de la vie collective, notamment aux échanges, l'auteur comprend dans cette étude du facteur spatial deux chapitres, l'un sur la densité de la population et sa répartition (p. 382-403), l'autre sur les voies de communication (p. 403-437).

3° *Les frontières.* — On représente sur les cartes les frontières comme des lignes mathématiques et fixes; mais cette représentation n'est qu'une abstraction symbolique. Bien loin d'être quelque chose d'immobile et de mort, la frontière est le résultat du conflit de deux mouvements. Elle vient de ce que l'activité d'un peuple, son mouvement naturel d'expansion vient se heurter à l'activité contraire d'un peuple voisin, ou à la résistance que lui oppose un milieu inerte, impropre à la vie sociale (mer, désert, etc.). Aussi, ayant un ou des mouvements à sa racine, elle est elle-même dans un état de perpétuelle mobilité. En dépit de toutes les conventions, un peuple

ne s'arrête pas une fois pour toutes au point précis que lui ont assigné les diplomates. Les forces intérieures qui font sa vie avancent ou reculent sans cesse, suivant qu'elles croissent ou décroissent, et la frontière réelle fait de même. Pour la même raison, elle consiste réellement non en une ligne, mais en une zone plus ou moins étendue. Car elle correspond à ce fait que la rencontre de deux corps (sociaux ou non) donne naissance à des phénomènes périphériques très différents de ceux qui se passent à l'intérieur et de l'un et de l'autre. Or ces phénomènes demandent un certain espace pour se développer. C'est cet espace qui est la frontière véritable. C'est donc parce qu'elle est quelque chose de vivant qu'elle a de l'étendue et qu'elle est sans cesse en voie de transformation (p. 448-457). Même ce qui précède n'indique pas tous les mouvements qui jouent un rôle dans la genèse de la frontière. Outre cette tendance à l'isolement qui pousse les peuples en contact à se replier sur eux-mêmes, il y a une tendance à se mêler, à se confondre, à faire des échanges. La frontière est un compromis entre ces deux tendances antagonistes. En même temps qu'elle sépare, elle sert de lieu de passage (§ 339). — C'est même cette zone-frontière qui existe seule à l'origine. Elle consiste dans un espace désert que la tribu laisse inoccupé et inexploité autour d'elle, et qui fait le vide entre elle et les tribus voisines. C'est seulement à mesure que la valeur du sol est mieux appréciée, que la société s'étend jusqu'à la limite extrême où elle peut parvenir, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'elle rencontre une autre société; ainsi, la zone frontière devient moins étendue, et, le besoin de la déterminer aidant, on en arrive au concept abstrait de la frontière linéaire (§ 336 et suiv.).

Il y a des dispositions de la surface du globe qui font que la vie physique s'arrête à certains points de la croûte terrestre sans pouvoir s'étendre au delà ou, du moins, sans pouvoir s'y étendre d'une manière continue, et cela indépendamment des influences que peuvent exercer les groupes humains. Ainsi elle était impuissante à dépasser le cap nord alors même que les hommes n'y étaient pas parvenus : celle qui se développe sur un versant des Alpes ne rejoint pas celle qui se développe sur l'autre versant, et il y a ainsi entre le nord et le sud de l'Europe une séparation qui serait ce qu'elle est, alors même que le continent ne serait pas habité. Or, les mêmes dispositions peuvent mettre obstacle à l'expansion de la vie

sociale et établir une discontinuité entre les groupes humains comme entre les manifestations de la vie physique. Quand il y a ainsi coïncidence entre les frontières politiques et ces limites naturelles, on dit des premières aussi qu'elles sont *naturelles*. Une frontière de ce genre a donc nécessairement pour effet de créer un vide, plus ou moins complet, entre les peuples, puisqu'elle a pour caractéristique de rendre le sol inhabitable là où elle est située. Aussi la frontière naturelle parfaite ne se trouve-t-elle qu'aux bornes extrêmes de la terre habitable; car, partout ailleurs, les obstacles qui s'opposent à l'expansion des sociétés ne sont que relatifs et provisoires. A l'intérieur de ces limites, il n'y a pas de frontières naturelles qui soient complètement infranchissables et à travers lesquelles les peuples n'arrivent à se rejoindre (§ 347 et suiv.). D'où l'auteur conclut que la valeur sociale des frontières naturelles est secondaire et a été trop surfaite (§ 361).

Ainsi conçue, la frontière politique est un véritable organe social; c'est un organe périphérique. Intimement liée à tout ce qui se produit à l'intérieur de la société, elle reflète tout ce qui s'y passe. Elle avance ou recule selon que la société est en voie de croître ou décroître; sur les points où les forces sociales se portent avec une intensité particulière, on la voit s'enfoncer comme un coin dans les frontières voisines et, au contraire, faiblir là où la vie est moindre, etc. Ce sont tous ces mouvements qui déterminent la forme territoriale de l'État (§ 383 et suiv.). Enfin, comme tout organe, elle a ses fonctions, fonction de protection, fonction d'échanges avec les nations étrangères, etc., pour lesquelles des arrangements spéciaux sont nécessaires (§ 376 et suiv.).

Nous ne parlons pas des autres facteurs géographiques dont il est traité dans la suite de l'ouvrage. L'auteur étudie successivement, toujours du même point de vue, les dispositions du sol qui servent de passage entre la terre et la mer (les côtes, les presqu'îles, les îles p. 531-581), le monde de l'eau, mers, fleuves, etc. (p. 585-641), et enfin les montagnes et les plaines (p. 641-700). Ce qui précède suffit à indiquer quel est l'esprit du livre.

Si riche qu'il soit en aperçus, en rapprochements de toute sorte, ce qui en doit être surtout retenu, c'est la conception générale. Il s'agit bien, on a pu s'en assurer, de constituer une science nouvelle. Sans doute, la géographie politique ne date pas d'hier; mais, de toutes les parties de la géographie, c'était

peut-être la plus négligée jusqu'à ces dernières années; surtout il n'en était pas qui parût plus réfractaire à la forme proprement scientifique. Simple inventaire de faits, elle racontait, mais n'expliquait rien. M. R. aspire à trouver de véritables lois. Son entreprise est donc d'une grande portée et, quoiqu'il ait des devanciers, son originalité reste considérable. Il est particulièrement intéressant pour nous de voir les disciplines, les plus éloignées naguère de la sociologie, s'en rapprocher progressivement. Il y a ainsi un double mouvement, qui est également nécessaire : la sociologie est nécessitée à sortir des généralités où elle s'est jusqu'à présent maintenue pour entrer en contact avec les sciences spéciales (c'est à quoi nous travaillons ici); et les sciences spéciales, d'elles-mêmes, tendent de plus en plus à se mettre en rapports avec la sociologie et à prendre une forme sociologique. M. R., géographe éminent, ne refuserait pas, sans doute, la qualification de sociologue.

Ainsi entendue, la géographie politique apparaît, en un sens, comme une branche et presque comme un autre nom de ce que nous avons appelé morphologie sociale, puisqu'elle traite des formes territoriales des sociétés. Toutefois, la notion que s'en fait M. R. est encore bien vague et indéterminée; nous avons signalé cette indétermination en commençant, mais il y faut revenir. L'auteur flotte entre deux conceptions très différentes. Tantôt il semble bien proposer comme objet à la géographie politique les formes que se donnent les sociétés en se fixant sur le sol; et cela, c'est la morphologie sociale proprement dite. Tantôt il lui assigne comme but la détermination des effets que les dispositions matérielles du sol (fleuves, montagnes, mers, etc.) ont sur le développement politique des peuples. Rien pourtant de plus distinct. En effet, ce qui donne aux sociétés telle ou telle forme, ce qui fait que les frontières y sont munies ou non de forteresses, définies ou non, que les voies de communication y sont plus ou moins nombreuses, les groupements urbains plus ou moins considérables, le territoire plus ou moins vaste, ce sont des causes sociales, partant d'ordre moral; c'est l'état du progrès économique, c'est l'aptitude inégale des idées religieuses à se répandre sur de larges surfaces, etc. Il est possible que les faits de la géographie physique y aient aussi quelque part; mais ils ne sont qu'une des causes qui contribuent à produire les phénomènes étudiés. Ils deviennent, au contraire, la cause

essentielle et presque unique que l'on considère, si l'on se donne pour objet exclusif de rechercher la manière dont ils affectent le développement de l'État. Or l'auteur se place évidemment au premier point de vue quand il étudie les frontières politiques et leur évolution, le système des échanges, la densité sociale, etc.; et d'ailleurs, chemin faisant, il ne se fait pas faute d'invoquer des causes qui n'ont rien de géographique (v. notamment § 173 et suiv.). Mais, en même temps, ce qui montre que le second point de vue le préoccupe et même le domine, c'est qu'il voit dans le sol la base de toute vie collective, le lien qui unit les hommes. Par là, il entend le sol tel qu'il est naturellement, avant toute institution sociale, puisque les institutions sociales sont censées y trouver leur condition première. Au reste, il n'y a qu'à voir les titres de chapitres sur les fleuves, les mers, etc. Cette ambiguïté n'est pas sans produire une confusion qui trouble le lecteur.

On pourrait également reprocher à la méthode l'insuffisance de sa rigueur. Les rapprochements consistent plutôt en illustrations qu'en comparaisons méthodiques; les faits contraires sont rarement examinés, et, si riche que soit l'érudition de l'auteur, on ne peut pas n'être pas frappé de l'écart qu'il y a entre nombre d'assertions et les preuves sur lesquelles elles reposent. Mais ce sont là des imperfections inhérentes à toute science qui débute.

VIDAL DE LA BLACHE (P.). — **La Géographie politique** (*Annales de géographie*, 15 mars 1898, p. 97-111).

Étude d'ensemble sur l'œuvre de M. Ratzel, et plus spécialement sur sa *Géographie politique*. L'auteur trace le plan de ce qu'est la géographie politique ainsi conçue, de ses rapports avec la géographie physique, la géographie des plantes, la géographie humaine en général; détermine les procédés d'investigation dont elle dispose. L'objet de cette science, ses divisions, ses instruments de recherche se présentent dans cet article avec une détermination qu'ils n'ont pas toujours au même degré dans l'œuvre de M. Ratzel. Les conceptions fondamentales y atteignent une plus grande précision. M. V. sent très vivement la nécessité de définir les divers ordres de faits dont s'occupe la géographie politique, villes, provinces, limites, États, alors que, chez M. Ratzel, ces concepts gardent trop souvent des contours encore bien indécis.

RATZEL. — **Studies in political areas** (*Americ. Journ. of Sociol.*, nov. 1897).

II. — MASSE ET DENSITÉ SOCIALE

Von MAYR (G.). — **Statistik und Gesellschaftslehre. — II. Bevoelkerungs-statistik** (*Statistique et science sociale. — II. Statistique de la population*). Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897, p. x-486, gr. in-8°.

Ce livre fait partie d'un traité plus étendu, qui doit comprendre toutes les branches de la statistique. — L'auteur divise la statistique en deux parties : la première, qu'il appelle *Statistique théorique*, a été exposée dans le tome I paru en 1895. Elle a pour objet de déterminer la nature de la statistique, sa matière, ses rapports avec les autres sciences, les procédés qu'elle emploie. Il s'agit donc au fond d'une méthodologie et l'expression de statistique générale serait plus naturellement indiquée ; car toute statistique, comme toute science, est nécessairement théorique.

La seconde partie est dénommée *Statistique appliquée*. Elle embrasse l'ensemble des manifestations sociales que l'observation statistique peut atteindre (t. I, p. 123). Le terme nous paraît également impropre. Nous ne voyons pas bien en quoi de telles recherches constituent une science pratique ou appliquée. Veut-on dire par là que les méthodes et les principes exposés dans la statistique générale (ou théorique) y sont mis en œuvre et pratiqués ? Mais toute science est une application de la méthode que s'est faite le savant pour étudier l'ordre de faits dont il s'occupe. A ce compte, par conséquent, toute science serait une science appliquée. En réalité, ce que l'auteur appelle statistique pratique, c'est la statistique proprement dite, c'est le corps même de la science à laquelle il se consacre. — Nous n'insisterions pas sur ces questions de terminologie, si ces dénominations impropres ne paraissaient dénoter une certaine confusion dans l'idée que se fait l'auteur de ce que peut et de ce que doit être une recherche scientifique.

Quoi qu'il en soit de ce point, la statistique dite appliquée comprend elle-même autant de branches qu'il y a de sortes de faits sociaux susceptibles d'être mesurés et enregistrés. M. Mayr en compte quatre espèces principales : les phénomènes démographiques, les phénomènes moraux, les phéno-

mènes d'ordre intellectuel, les phénomènes politiques. Le système complet de la statistique comprend donc, outre la statistique générale, la démologie ou statistique de la population, la statistique morale, la statistique intellectuelle (*Bildungsstatistik*), économique, politique. C'est la première seule qui est l'objet du livre dont nous avons à parler.

Elle a pour objet l'étude « des masses humaines qui peuplent la surface de la terre » (p. 8). On remarquera que, dans cette définition, n'entre ni l'idée ni le mot de société. C'est la population humaine *in abstracto*, c'est l'humanité, telle qu'elle est répandue sur toute l'étendue du globe, qui est présentée comme la matière immédiate de la démologie. Les sociétés particulières ne sont prises en considération que secondairement (§ 9 *in fine*) et le statisticien doit tendre à s'en dégager (p. 14). Cependant, en réalité, la population n'existe jamais que dans une société donnée et elle est fonction de cette société; elle est solidaire de la forme de la société, de son degré de concentration politique, de son organisation familiale, etc. Le niveau normal de la population, son mode normal de distribution varie selon les peuples; et il est autre pour une peuplade d'Indiens et pour la Cité antique, pour celle-ci et pour les grandes nations contemporaines, etc. En détachant ainsi les phénomènes démographiques des milieux sociaux dont ils font partie, on en fait quelque chose d'abstrait et de mort et on se met dans l'impossibilité d'apercevoir les conditions essentielles dont ils dépendent, les fins avec lesquelles ils sont en rapports. Sans doute, l'auteur parle de causes sociales. Mais la seule presque qu'il signale, la plus importante en tout cas, c'est l'état économique; et ce qu'il appelle ainsi, c'est tout simplement le degré d'aisance ou de misère économique des *individus*. Une telle cause n'est donc sociale que de nom; surtout, elle ne tient à la constitution propre ni d'aucune société, ni d'aucun type social déterminé (p.445-47). Ce n'est pas que, pour M. Mayr, la statistique, en général, et la démologie, en particulier, ne soient des sciences sociales; le titre de l'ouvrage l'indique assez. Seulement elles ont pour objet de résoudre la masse sociale en ses éléments, de la décomposer; c'est dire qu'elles écartent, par principe en quelque sorte, tout ce qui est proprement social dans leur objet (voy. t. I, § 5 et 10).

Pour étudier cet objet, la démologie se pose deux séries de questions; d'abord, elle doit établir, critiquer les faits con-

crets qui sont la matière même de la science. C'est la partie préparatoire de la recherche. Puis, avec les matériaux ainsi réunis, il faut faire la science elle-même, c'est-à-dire découvrir, par voie de comparaison, les types et les lois.

Mais quand on lit cet ouvrage, qui est certainement le travail d'ensemble le plus étendu et le plus complet qui ait paru sur la matière, on est frappé de la disproportion qu'il y a entre la quantité considérable de documents que la statistique a dès à présent rassemblés et l'importance médiocre des résultats vraiment scientifiques auxquels elle est arrivée. On a aligné beaucoup de chiffres, dressé beaucoup de cartes et de tableaux ; mais les lois qu'on en a dégagées sont en bien petit nombre et il en est moins encore qui aient un grand intérêt, c'est-à-dire qui jettent quelque lumière sur la vie des sociétés, C'est que la statistique ne peut, à elle seule, constituer une discipline scientifique. C'est un instrument de méthode, dont doivent se servir les sciences sociales, plus que ce n'est une branche spéciale de la sociologie. Pour comprendre les règles de la morale et du droit, il est utile de savoir de quelle manière elles sont pratiquées, de les voir en acte, et c'est la statistique morale qui en fournit les moyens. Pour étudier l'organisation économique, il ne suffit pas de chercher comment elle s'est formée dans l'histoire ; il faut encore observer la façon dont elle fonctionne et les conditions qui font varier ce fonctionnement ; et c'est par la statistique économique qu'il est possible de les atteindre. La science des mœurs, la science des faits économiques ne peut donc se passer de statistique. Mais la proposition inverse n'est pas moins vraie. On ne peut pas faire de statistique morale, économique, etc., si l'on n'est au courant des disciplines spéciales qui se rapportent à ces différents ordres de faits. Autrement, on ne voit les choses que du dehors. On aurait beau enregistrer soigneusement les variations par lesquelles passe le pouls aux différents moments de la journée, aux différents stades de la vie, par exemple; si l'on n'était pas en état de rapprocher les renseignements ainsi recueillis de tout ce qui est établi par ailleurs sur la nature de la circulation, on ne pourrait rien en tirer. La statistique n'est donc pas une spécialité ; c'est un procédé dont chaque spécialiste doit savoir user à l'occasion. Il en résulte que, quand elle prétend exister par elle-même, elle se borne à entasser des matériaux qu'elle ne sait pas utiliser. Et c'est ce qui arrive trop souvent ; car ni elle ne

sent assez qu'elle ne peut être autonome, ni les autres sciences ne savent toujours assez lui faire la place à laquelle elle a droit. Elle se trouve ainsi dans un état d'isolement relatif qui l'empêche d'être aussi féconde qu'elle devrait.

Cela n'est pas seulement vrai de la statistique en général, mais aussi de la démologie. Ce n'est qu'une branche de la morphologie sociale. La population qui remplit les cadres géographiques d'un pays ne peut être étudiée, abstraction faite de ces cadres, de leur étendue, de leurs formes. Sa plus ou moins grande densité dépend de la nature et du nombre des voies de communication, de sa technique architecturale qui facilite plus ou moins la concentration matérielle des masses sociales sur un habitat moins étendu, etc.

Mais ces réserves faites sur la manière dont ces recherches sont généralement conduites, il faut reconnaître que le livre de M. Mayr est un tableau très documenté de l'état actuel de la démologie. On y trouvera, non seulement de très nombreux renseignements, mais encore de très justes observations sur la manière dont les données statistiques doivent être critiquées et interprétées. Chaque chapitre se termine par une bibliographie très abondante et qui rendra de grands services.

VIRGILII. — **Statistica,** 2[e] éd., refaite. Milan, Hoepli, p. xv-221, in-8°.

FIRCKS. — **Bevoelkerungslehre u. Bevoelkerungspolitik.** Leipzig, Hirschfeld, gr. in-8°.

FERRARIS. — **La Scienza della popolazione**. Nuova Anthol., avril 1898.

A. MILHAUD. — **La densité de la population française en 1801, 1846, 1896** (*Annales de géographie*, mars 1898).

Étude de démologie comparée. La densité est établie par arrondissement. La conclusion est que, en général, la distribution de la densité est restée relativement constante dans le cours du siècle. Il y a pourtant des changements importants dus à ce que le facteur déterminant de la densité n'est plus le même. Au début du siècle, c'était la richesse agricole qui attirait la population ; maintenant, ce sont les richesses minières et industrielles.

III. — LES GROUPES URBAINS ET LEUR ÉVOLUTION

RIETSCHEL (Siegfried). — **Markt und Stadt in ihrem rechtlichen Verhaeltniss**. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Stadtverfassung (*Le marché et la ville dans leurs relations juridiques*. Contribution à l'histoire de l'organisation urbaine en Allemagne). Leipzig, Von Veit, 1896, VIII-233 p.

L'auteur assigne aux villes allemandes une double origine
1° Certaines sont nées directement des anciennes villes romaines (*civitates* et *castella*), telles que Trèves, Mayence, Cologne, etc. C'étaient des centres de commerce, en même temps que des centres administratifs et militaires. Cette importance spéciale leur avait fait une condition juridique privilégiée qui survécut aux invasions (p. 34). En un sens, cette première différenciation est le germe de tout le développement urbain qui suivit (p. 190). Mais l'organisation des villes romaines différait encore assez peu de l'organisation des villages. C'est seulement quand les villes proprement allemandes se constituèrent que l'écart devint sensible et que la physionomie des groupements urbains devint vraiment caractéristique.

2° Ces villes allemandes se formèrent d'une tout autre manière. Elles sont un produit de l'institution des *marchés*. Elles sont dues à la vie exceptionnellement intense que ces grands concours d'acheteurs et de vendeurs éveillaient périodiquement sur certains points déterminés du territoire ; elles sont l'organe de cette fonction.

Mais il y a eu des marchés d'espèces très différentes. Il en est qui se sont formés d'eux-mêmes, automatiquement. Peu à peu les marchands ont pris l'habitude de venir à certains endroits, à certains moments de l'année, et les gens de la région, de leur côté, ont attendu ces époques fixes pour s'approvisionner. Tels sont les marchés des fêtes patronales (*Kirchmesse*, *Kermesse*) et les grands marchés annuels qui se tenaient de préférence sur les confins de plusieurs pays différents. Or les mouvements de population qui se produisaient ainsi laissaient parfois derrière eux des traces durables ; des établissements permanents se fondaient là où ils avaient lieu. Alors, le

village où s'était tenu le marché se transformait peu à peu et de lui-même en ville. Mais ce cas est exceptionnel; le plus souvent, la foule assemblée pour le marché se dispersait quand il était terminé. C'est à peine si l'on peut citer quelques exemples de villes qui soient nées dans ces conditions (p. 39).

Sous la réserve de ces quelques exceptions, les marchés qui donnèrent naissance aux villes allemandes ne s'étaient pas formés spontanément, mais avaient été fondés délibérément par une autorité politique ou religieuse. Pour faciliter leurs approvisionnements et donner plus de valeur à leurs domaines, des rois, ou bien encore des évêques, des couvents, des seigneurs quelconques qui jouissaient sur leurs terres d'un droit d'immunité, déclaraient ouvrir un marché régulier à tel ou tel endroit dont ils avaient la pleine propriété; certains privilèges étaient accordés aux marchands et aux artisans qui venaient s'y établir. L'endroit choisi se trouvait naturellement à portée soit du palais royal, soit de l'église, soit de la cathédrale dont le marché dépendait; celui-ci était ainsi assuré d'une protection efficace; ce qui, en ces temps troublés, était la condition nécessaire de tout développement régulier (p. 41 et suiv.).

Par cela même qu'elles avaient cette origine, ces agglomérations présentèrent d'emblée des caractères distinctifs. Afin qu'elles pussent se développer à l'aise, l'endroit choisi pour ces sortes de marchés était toujours situé à une certaine distance du château, de la cathédrale, du couvent dont ils dépendaient, et en dehors de la localité dont cet établissement était le centre. Les groupes nouveaux qui se formaient ainsi ne résultèrent donc pas de l'accroissement spontané d'un village préexistant; c'est sur un sol vierge, en dehors de toute espèce de village, quoique à proximité d'un lieu fortifié, qu'ils prirent racines. Par suite, ils ne comprirent que des commerçants et des artisans, mais pas d'agriculteurs, et, par là, ils se différencièrent très nettement des groupements ruraux (p. 141). C'est ainsi que se constituèrent, dans la presque universalité des cas, les villes primitives de l'Allemagne; la manière dont elles furent construites en fait foi. L'auteur fait voir, en effet, par de très nombreux exemples que, partout, la partie la plus ancienne de la ville forme un tout défini, qui, très souvent, reste distinct du reste et continue à porter un nom spécial; c'est la vieille ville *die Altstadt*.

Or ces vieilles villes sont visiblement des dépendances du marché; ce qui montre qu'elles n'en sont que des prolongements. C'est au marché que toutes les rues aboutissent. D'autre part, ce qui prouve qu'elles furent fondées de propos délibéré, c'est que, par opposition à toutes les agglomérations plus anciennes, elles sont bâties d'après un plan très régulier. Parfois, elles affectent même des formes géométriques (p. 121). Enfin, dans tous ces cas, le marché et la partie de la ville dont il est le centre sont situés à une certaine distance de l'endroit où se trouvait le domaine royal ou ecclésiastique qui lui a donné son nom. Cet endroit est quelquefois resté un village; quelquefois, il est devenu une ville, séparée de la vieille ville. C'est la Ville Neuve (*Die Neustadt*). Il arrive aussi que les deux villes ont fini par se réunir; mais, même alors, chacune d'elles conserve sa physionomie distincte (p. 50-109 et 126-144).

Et on s'explique comment la constitution urbaine a pu prendre naissance dans des milieux de cette sorte. Ce qu'a de distinctif l'organisation municipale des villes, c'est son caractère démocratique. Le village était administré primitivement par un seul et unique fonctionnaire (*Bauermeister*, *Hunne*, *Zender*, etc.); tout au plus le voit-on parfois assisté de deux adjoints. Au contraire, c'est un conseil que les villes eurent à leur tête dès le début et, si ce conseil est lui-même présidé par un *Bürgermeister*, celui-ci n'est qu'un *primus inter pares*. D'ailleurs, c'est une fonction dont l'origine est postérieure à celle des assemblées communales (p. 163-164). — Cette différence d'organisation est un effet de la manière très différente dont ces deux sortes de groupes étaient composés. Les marchands et artisans qui s'établissaient autour d'un marché nouvellement fondé venaient de toutes les directions; ils ne se connaissaient pas les uns les autres. Ils étaient donc moralement trop hétérogènes pour qu'une organisation unitaire et monarchique fût possible. De plus, les traditions, nécessaires à l'institution d'un semblable pouvoir, faisaient défaut par définition. Le village, au contraire, se trouvait dans des conditions d'existence tout à fait opposées (p. 167). Pour des raisons analogues, un droit nouveau prit naissance dans les villes. Le droit auquel étaient soumis les habitants des villages était fait pour les relations *sui generis* qu'engendre la vie agricole. Il ne pouvait donc convenir identiquement aux villes, puisque l'activité urbaine était essentiellement indus-

trielle et commerciale et que le commerce et l'industrie réclament une réglementation différente. Les immeubles n'étaient plus, dans les villes, le centre de la vie économique; ils cessèrent aussi d'être l'objet principal des dispositions juridiques. Le droit personnel (droit des obligations, droit contractuel) se développa, tandis que le droit réel perdit de son importance. En même temps, le droit devint plus libéral, moins traditionnaliste ; car pour attirer les habitants, il fallait que l'accès juridique des villes fût largement ouvert, etc. (p. 188 et suiv.). D'ailleurs, il ne faut pas se représenter le droit urbain comme un droit purement commercial qui ne s'appliquerait qu'aux échanges économiques, à la vie spéciale du marché. Mais c'est une transformation du droit rural qui s'est modifié, développé, afin de s'adapter à ces formes nouvelles de la vie sociale qui apparurent avec les villes. — Une fois que la constitution dont les lignes générales viennent d'être indiquées fut parvenue à se déterminer, il arriva qu'on en dota d'office et d'un coup des villages déjà existants. C'est ainsi que, à partir du XIIe siècle, certains villages furent directement érigés en lieux de marché et en villes. Mais ce sont là des formations secondaires et de peu d'intérêt pour l'histoire des villes allemandes.

En résumé, tout en se rattachant à la théorie de Sohm sur l'origine des centres urbains, l'intéressant travail de M. Rietschel la modifie et la précise sur des points de première importance.

HEGEL (KARL). — **Die Entstehung des deutschen Staedtewesens** (*Formation de l'organisation urbaine en Allemagne*). Leipzig, Hirzel, 1898, 198 p. in-8°.

Ce livre est surtout un recueil de matériaux pour servir à l'histoire des villes allemandes. Les faits ne sont groupés que d'une manière assez extérieure et les vues personnelles sont rares.

La première partie décrit le processus au cours duquel les villes ont pris naissance. Cette évolution a eu, pour point de départ, beaucoup moins les anciennes villes romaines, qui étaient presque toutes d'une étendue insignifiante (p. 7), que les bourgs (*die Burgen*) germaniques. Ces bourgs étaient faits de deux parties juxtaposées. Il y avait d'abord un lieu fortifié, dont les habitations étaient groupées autour d'un

château royal, d'un palais épiscopal, d'un couvent ou d'une église; c'était le bourg proprement dit. Puis, autour de ce noyau central, une agglomération excentrique s'était formée (*Suburbium, Vorort*). C'est ce bourg et ce groupement suburbain qui, par leur réunion, ont formé la ville. Toutefois, des villes proprement dites ne se constituèrent que sur les points où des conditions locales particulières étaient de nature à attirer les immigrants (situation spécialement favorable pour le commerce, proximité de richesses naturelles à exploiter etc., p. 29).

Une fois formée, la ville se trouva comprendre deux éléments, le suzerain et la commune urbaine. Le suzerain était le propriétaire du bourg sur le territoire duquel la ville était fondée ; c'était donc ou le roi, ou un évêque ou abbé, ou bien encore, mais plus tard, un seigneur laïque. Quand c'était le roi, il avait naturellement dans sa ville les mêmes droits régaliens qu'ailleurs. Mais plusieurs de ces prérogatives furent transmises par le roi aux autres seigneurs sur le territoire desquels des villes s'élevèrent ; c'est à savoir le droit de lever certains impôts, notamment ceux des marchés, le droit de frapper monnaie, de réglementer les poids et les mesures, d'exercer la justice (p. 44-102). Ce sont ces prérogatives qui, en passant progressivement des suzerains aux villes, firent peu à peu l'indépendance administrative et politique de ces dernières.

Quant à la commune, elle était elle-même composée de plusieurs éléments. En premier lieu, il y avait l'Almende qu'on retrouve ici comme au village. L'auteur admet même qu'elle y jouait le même rôle ; d'où il conclut qu'il y avait dans la même ville deux populations juxtaposées, l'une rurale, occupée aux travaux agricoles, l'autre spécialement urbaine, (p. 104). Mais l'assertion est contestée ; et l'on a pu soutenir que l'almende des villes était simplement utilisée pour l'élevage des bestiaux que les citadins entretenaient comme une ressource simplement accessoire et complémentaire. Quant aux éléments vraiment urbains, ce sont les marchands, les Juifs, qui sont distingués des marchands ordinaires (ils jouissaient de privilèges spéciaux), les artisans (p. 104-124). L'auteur est ainsi amené à examiner la théorie qui voit dans l'institution des marchés l'origine des villes et il la rejette après une discussion par trop sommaire (p. 133-137). Le droit urbain, dit-il, n'est pas le droit des marchés ; car le second ne concerne que

les relations spéciales du marché (achat et vente), tandis que le premier s'applique à tout l'ensemble de la vie. D'une manière générale, un marché est dans une ville, il n'est pas la ville ; il la suppose plus qu'il ne se confond avec elle. Mais alors, dirons-nous, comment expliquer que partout, dans les textes du moyen âge, *mercatores* ou *forenses* soient employés comme des synonymes de *cives ;* que *jus fori* ait le même sens que *jus civile ?* Certaines des objections ci-dessus peuvent, il est vrai, être opposées à la théorie de Sohm. D'après Sohm, en effet, la ville serait née de l'établissement d'un marché au sein d'un village préexistant. Dans ce cas, il y aurait eu simple juxtaposition des deux groupes et des deux droits : d'un côté, le vieux droit rural pour tout ce qui concerne l'agriculture et les agriculteurs, et de l'autre, le droit du marché, pour ce qui regarde les affaires du marché. Or le droit urbain ne présente pas cette dualité ; c'est un droit qui vaut pour tous les habitants de la ville. Il faudrait donc expliquer comment s'est produite cette fusion qui est la caractéristique de l'organisation urbaine. Mais la question ne se pose pas si l'on admet que le marché et l'agglomération dont il est le centre se sont fondés sur un terrain vierge et avec des marchands et des artisans exclusivement ; car, alors, l'unité morale et juridique de la population était donnée du même coup. Sans doute, il ne faut pas davantage réduire exclusivement le droit urbain au droit du marché qui est beaucoup trop spécial ; c'est tout simplement le droit commun, avec sa généralité ordinaire, mais transformé par cela seul qu'il se trouvait transféré dans un milieu nouveau. Or ce qui fait la nouveauté de ce milieu, c'est la présence du marché. Voilà dans quel sens on peut dire que le marché a été le germe des villes. Quant aux raisons pour lesquelles M. Hegel déclare inconcevable (*ein Unding*) une ville purement commerciale et industrielle (p. 107), nous avouons qu'elles nous échappent.

MEURIOT (PAUL). — **Des agglomérations urbaines dans l'Europe contemporaine**. Paris, Belin, 1897, 475 p. gr. in-8°.

L'ouvrage a pour objet de déterminer quelques-unes des lois suivant lesquelles se développent les agglomérations urbaines, ainsi que les causes et les effets de ce développement.

C'est un fait connu que les villes, et surtout les grandes villes, augmentent en nombre et en population. Ainsi, en France, la population urbaine qui représentait à peine le quart de la population totale en 1846, en représentait beaucoup plus du tiers en 1896 (p. 86). Si les deux mouvements continuent, les deux populations se feront équilibre vers 1920. Il y a même chez nous une diminution absolue de la population rurale ; les villes absorbent plus que l'excédent régulier de la natalité sur la mortalité.

Ce processus n'est qu'un aspect particulier d'un processus plus général qui entraîne les sociétés à se concentrer de plus en plus et, pour ainsi dire, à se ramasser sur elles-mêmes. C'est ce que prouve notamment la comparaison des mouvements d'émigration et d'immigration au commencement et à la fin de ce siècle. De 1821 à 1840, l'un et l'autre mouvement étaient très faibles ; la population restait stationnaire (p. 108 et 115). De plus, l'émigration affectait la minorité des départements. Au contraire, de 1872 à 1891, 66 départements avaient un excédent d'émigration ; encore, sur plus d'un point, l'émigration ne s'est-elle arrêtée que par suite d'une insuffisante natalité (p. 112). Aussi, tandis que, jusque vers 1846, les départements en décroissance étaient rares, de 1891 à 1896, 63 présentaient une diminution, et ce sont des régions entières qui voyaient ainsi baisser le chiffre de leur population (p. 117). C'est donc que la societé tend à se masser de préférence sur certains points déterminés. Les progrès des villes ne font qu'exprimer ce mouvement de concentration d'une manière particulièrement marquée ; c'en est l'apogée. Mais on l'observe également, quoique moins intense, tout autour des grands centres urbains ; la population y est plus dense que sur le reste du territoire et elle y croît plus et plus vite qu'ailleurs (p. 90).

La rapidité de cet accroissement n'est, d'ailleurs, pas la même partout ; elle varie avec l'importance des groupements urbains. C'est dans et autour des grandes villes qu'elle atteint son *maximum*. D'où la loi formulée par M. Levasseur : la force d'attraction des groupes humains est, en général, proportionnelle à la masse (p. 58). Dans les toutes petites villes, qui sont, par leur grandeur, intermédiaires entre les communes urbaines et les communes rurales, les deux mouvements antagonistes se neutralisent et il y a état stationnaire. Elles ne gagnent ni ne perdent sensiblement de terrain. « Les villes

de cette catégorie représentent comme un élément stable entre les populations rurales qui diminuent et les populations vraiment urbaines qui s'accroissent (p. 50). »

Après avoir constaté ces faits en France, l'auteur montre qu'ils se vérifient également dans les autres pays d'Europe, et ils sont d'autant plus accusés que la civilisation y est plus développée (ch. v-xi).La seule différence importante qu'il y ait à signaler entre notre pays et les autres sociétés européennes, c'est que, chez nous, à cause de notre faible natalité, l'accroissement des villes entraîne un dépeuplement absolu des campagnes. En effet, depuis 1851, le nombre des communes rurales de 500 habitants et au-dessous s'élève régulièrement, et, parmi ces communes mêmes, ce sont les plus petites qui deviennent les plus nombreuses. Ainsi, il y a de plus en plus de groupements ruraux qui, ne pouvant plus s'alimenter, tendent à disparaître. Au contraire, chez les peuples dont la population agricole, tout en subissant une diminution relative, ne laisse pas de s'accroître en valeur absolue, le phénomène inverse se produit; le chiffre des petites communes devient toujours moindre (p. 119-120). Or cette différence ne vient pas de ce que le mouvement migratoire vers les villes est plus violent en France qu'ailleurs; il y est, au contraire, plus faible qu'en Angleterre et qu'en Allemagne. Il est vrai qu'il y a commencé plus tôt; on dirait que ce développement anticipé a déterminé une sorte d'épuisement prématuré qui l'empêche de se poursuivre aussi normalement qu'ailleurs.

Après avoir étudié ce mouvement dans l'ensemble des pays d'Europe, l'auteur le suit dans les grandes villes elles-mêmes afin de voir ce qu'il y devient. Ici, le processus de concentration se trouve doublé d'une sorte de processus d'expansion. En effet, dans toutes les grandes métropoles européennes, si la densité est plus grande au centre qu'à la périphérie, cependant elles se développent toutes dans un sens excentrique. L'accroissement périphérique dépasse de beaucoup celui des quartiers intérieurs (p. 253 et suiv., 312 et suiv.). Enfin, en vertu de la même tendance, les banlieues des grandes villes progressent plus que les villes elles-mêmes. De 1817 à 1856, Paris a augmenté de 65 p. 100 et la Seine de 496 p. 100. En 1817, la banlieue ne contenait que 11,5 p. 100 de la population totale du département; en 1856, sa part était de 32,2 p. 100 (p. 337).

Les faits exposés, M. Meuriot essaie d'en déterminer les causes ; mais cette partie de son livre est d'une exiguïté regrettable Un chapitre seulement est consacré à la question (XIIe). L'auteur se borne à reproduire les interprétations courantes, en les discutant ou en les commentant sommairement. Pour lui, le phénomène dépend principalement de causes économiques. L'extension des pâtures, qui occupent peu de bras, aux dépens de la culture des céréales qui en réclament davantage, le développement de la machinerie agricole, en privant de ressources un grand nombre de travailleurs ruraux, les auraient déterminés à émigrer vers les villes. La décadence des petites industries locales aurait agi dans le même sens. En même temps, les salaires plus élevés des centres industriels auraient naturellement attiré les travailleurs. Enfin, le développement des voies de communication aurait aidé à ces mouvements migratoires, en les facilitant. L'explication, comme on voit, n'a rien de compliqué. Et en effet, si l'auteur ne s'arrête pas davantage à la question, c'est qu'elle ne lui paraît avoir rien de bien obscur. Il lui semble qu'il n'y a qu'à choisir entre les solutions proposées et à faire à chacune, avec un sage éclectisme, sa juste part, sans qu'il soit nécessaire d'en rechercher une nouvelle. En réalité, pourtant, le problème est plus complexe qu'on ne pourrait croire. Le développement des grandes villes n'est qu'un cas particulier de ce processus plus général en vertu duquel les sociétés tendent de plus en plus à se concentrer. Or ce mouvement de concentration est antérieur et à la machinerie agricole et à la grande industrie ; il doit donc tenir à d'autres causes qui doivent se retrouver, mais amplifiées, à la racine des phénomènes urbains. Ceux-ci font partie de toute une évolution dont on ne peut les séparer, si l'on veut comprendre leur signification véritable.

La question des effets est traitée avec beaucoup plus d'étendue (p. 333-449). Mais c'est que le sujet est inépuisable. Les répercussions que peut avoir, sur les divers phénomènes sociaux et sur les conditions de la vie individuelle elle-même, le développement des agglomérations urbaines, sont en nombre infini. Aussi, quelque nombreux que soient les points traités et l'intérêt des documents réunis, cette dernière partie de l'ouvrage constitue plutôt un utile *memento* qu'une étude personnelle et approfondie. L'auteur a cherché à être à peu près complet ; il en résulte qu'il nous présente une série d'études fragmentaires, juxtaposées les unes aux autres, dont beaucoup

sont nécessairement écourtées et qui ne laissent pas d'impression d'ensemble. Il eût mieux valu peut-être s'en tenir exclusivement aux influences les plus caractéristiques. Tout au contraire, les conséquences les plus importantes de la vie urbaine sont un peu laissées dans l'ombre. Deux pages seulement sont consacrées à la manière dont elle affecte les rapports des classes (p. 417). Il convient toutefois de signaler le chapitre XIX sur l'accroissement du pouvoir politique des masses urbaines, et les chapitres XXI et XXII sur les rapports des mouvements migratoires intérieurs de chaque État avec l'immigration étrangère et l'émigration hors d'Europe du même État.

Notons aussi un chapitre du début (II) où l'on essaie de définir les centres urbains. La définition reste flottante. Mais il était intéressant d'avoir posé la question.

R. KUCZYNSKI. — **Der Zug nach der Stadt. Statistische Studien über Vorgaenge der Bevoelkerungsbewegung im deutschen Reiche** (*l'Immigration urbaine. Etudes statistiques sur les mouvements de la population dans l'empire allemand*). — Stuttgart, Cotta, 1897, p. XII-284.

De Graunt à Süssmilch, presque tous les démographes ont présenté les villes comme des sortes de minotaures qui dévorent, et très rapidement, leur propre population. Les hommes ne pourraient pas supporter très longtemps la vie très intense qui est propre aux groupements urbains, et ceux-ci ne pourraient se maintenir qu'en empruntant au dehors les éléments nécessaires à leur renouvellement. La campagne serait comme le réservoir de forces vitales auquel ils s'alimenteraient et sans lequel ils ne sauraient subsister.

Cette proposition a été récemment reprise et développée en Allemagne par Hansen et par Ammon, qui en ont fait la base de tout un ensemble de doctrines théoriques et pratiques. Le présent ouvrage a pour objet d'en contester l'exactitude. L'auteur n'entend pas nier la très grande importance de la population rurale pour le recrutement des villes ; il veut seulement montrer que la consomption progressive des populations urbaines et la nécessité où elles seraient de s'entretenir à peu près exclusivement par un apport de forces extérieures, sont loin d'être établies (p. 158). Ses observations comme ses conclusions sont; d'ailleurs, limitées aux seules villes allemandes.

Deux groupes d'arguments ont été invoqués pour démontrer la théorie qu'il se propose de combattre.

En premier lieu, on argue de la faible proportion d'habitants indigènes que comptent les villes ; en général, la moitié de la population recensée n'y est pas née. On voit dans cette particularité la preuve que des vides se creusent régulièrement dans les masses urbaines. — L'auteur s'efforce de faire voir, à l'aide de comparaisons statistiques, que d'autres causes peuvent produire ce fait ou, tout au moins, y contribuer. Il y a d'abord la plus grande mobilité des citadins (p. 8, 10) ; il y a ensuite la présence, au sein des villes, d'une population militaire qui vient nécessairement du dehors (p. 10-35), et de nombreux domestiques qui, après un séjour plus ou moins long, retournent à la campagne (p. 35-51). Sur le premier point, l'auteur donne bien peu de preuves à l'appui de son opinion (p. 10) ; sur les deux autres, au contraire, il a réuni un certain nombre de faits qui tendent effectivement à prouver que les deux facteurs signalés par lui ne sont pas sans influence sur la composition de la population urbaine. La manière dont la population se répartit entre les différentes catégories d'âges paraît à M. K. confirmer cette manière de voir. En effet, c'est à l'époque de la maturité que la part des indigènes est à son minimum ; elle prend un nouvel essor aux dernières périodes de la vie (p. 61-71). C'est donc que, de trente à soixante ans environ, elle se grossit d'étrangers qui se retirent de la vie urbaine une fois qu'ils sont plus avancés en âge ; par suite, la médiocre contribution de l'indigénat serait simplement due à une forte, mais provisoire, immigration d'adultes, non à l'influence mortifère des villes sur leurs habitants.

Mais ce premier argument n'atteint le fond de la question qu'indirectement. Le meilleur moyen de prouver que les villes ne sont pas en état de se suffire à elles-mêmes et de se recruter par leurs seules forces, est de faire voir que les naissances n'y compensent pas les décès. L'auteur n'a aucun mal à montrer que, à prendre les chiffres bruts, il y a, dans la très grande généralité des cas, un excédent assez notable de la natalité sur la mortalité. Il semble donc que le budget démographique des villes ne soit nullement en déficit (p. 78-88). Malheureusement pour sa thèse, il y a un facteur dont M. K. ne tient pas assez compte : c'est l'âge. Les villes comprennent une beaucoup plus forte proportion d'adultes que la campagne. Or les hommes de cet âge sont ceux dont la mortalité

est minima et dont la puissance procréatrice est maxima. Il est donc très possible que l'excédent de naissances que présentent les villes tienne simplement au grand nombre d'adultes qu'elles contiennent; peut-être même est-il au-dessous de ce qu'il devrait être normalement, étant donné l'âge moyen des citadins. Pour s'en assurer et pour éliminer ce facteur perturbateur, il faudrait comparer la population des villes et celle des campagnes âge par âge. M. K. fait bien cette comparaison pour la mortalité. Mais d'abord, elle serait également nécessaire pour la natalité. De plus, des chiffres mêmes que rapporte M. K. il résulte que, pour une même catégorie d'âge, la dîme mortuaire des villes est plus élevée que celle de la campagne, à très peu d'exceptions près (p. 214-234). Tout au plus y a-t-il quelques raisons de croire que la situation défavorable des agglomérations urbaines tend à s'améliorer depuis quelque temps, et les faits cités se rapportent à une période trop courte pour qu'on en puisse rien induire de bien concluant. On s'étonne, d'ailleurs, de voir l'auteur omettre l'examen de faits bien connus et qui paraissent bien décisifs contre la thèse qu'il soutient. On sait notamment que, au moins en France, le nombre des enfants par ménage est plus petit à la ville qu'à la campagne, ce qui condamne les familles urbaines à une extinction assez rapide. On n'a donc pas justifié les villes quand on a fait voir qu'il y naît plus de gens qu'il n'y en meurt; ce résultat n'est obtenu vraisemblablement que grâce à une sélection qui attire dans les villes la fleur de la population. Mais la vie qu'on y mène paraît bien abaisser au-dessous de la normale les forces vitales de cette élite.

On exprime souvent ce fait en disant que, si la population urbaine restait stationnaire, c'est-à-dire si elle n'était pas renouvelée constamment par l'immigration, elle disparaîtrait au bout d'un certain nombre de générations que les démographes les plus pessimistes évaluent à deux. M. K. objecte à cette thèse qu'elle repose sur une hypothèse contradictoire. Elle suppose, en effet, que, si l'immigration cessait, la population des villes continuerait à se comporter exactement de la même manière que si l'immigration avait toujours lieu avec la même intensité. Or rien de moins logique. S'il n'y avait plus d'immigrants, la concurrence serait moins âpre; par suite, la mortalité diminuerait, tandis que la natalité, au contraire, augmenterait pour des raisons à la fois organiques et

économiques. Abandonnées à elles-mêmes, les villes pourraient donc parfaitement se suffire, et cela parce qu'elles ne seraient pas alors ce qu'elles sont aujourd'hui (p. 283). — Le raisonnement ne laisse pas d'être assez spécieux. Il est, en effet, très possible que les groupements urbains, une fois débarrassés des immigrants, aient plus de naissances, moins de décès et puissent, par conséquent, se maintenir sans secours extérieurs, Seulement, il faut ajouter aussi que les agglomérations qui subsisteraient ainsi n'auraient plus vraiment le caractère urbain. Car ce qui caractérise la ville, ce n'est pas simplement le nombre brut de ses habitants, mais leur qualité et notamment leur âge. Actuellement, les hommes dans la force de l'âge y sont proportionnellement beaucoup plus nombreux que les enfants et que les vieillards, et cette disproportion affecte profondément toute la vie urbaine; car de là vient l'intensité plus grande qu'elle présente, son état d'effervescence, le goût des nouveautés qui y est si marqué, etc. Les villes ne seraient plus les villes, si la pyramide des âges y était ce qu'elle est à la campagne. Or cette forte proportion d'hommes jeunes n'est possible que grâce à l'immigration. Si les villes se recrutaient dans leur propre sein, il n'y aurait aucune raison pour qu'un âge y fût représenté plus qu'il n'est normal. Si donc il n'est pas absurde de supposer que les groupes qu'on appelle ainsi ne disparaîtraient pas au cas où l'immigration des campagnes cesserait, en réalité, ils seraient, par cela même, devenus très différents de ceux que nous désignons ainsi et ne mériteraient pas la même qualification.

On doit louer dans cet ouvrage un effort soutenu pour secouer le joug des opinions reçues; malheureusement, l'argumentation, quoique consciencieuse et intéressante, n'est pas toujours heureuse.

BALLOD (Carl). — **Die Lebensfaehigkeit der staedtischen und laendlichen Bevœlkerung** (*l'Aptitude à survivre dans la population urbaine et dans la population rurale*). Leipzig, 1897.

Ouvrage paru un peu avant le précédent et d'un esprit exactement opposé. Il y est démontré que l'excédent des naissances sur les décès dans les villes et surtout dans les grandes villes tient exclusivement à l'énorme proportion d'adultes jeunes qui s'y trouvent.

MAITLAND (F.-W.). — **Township and borough** (*Being the Ford lec-*

tures in the University of Oxford). Camb. Univ. Press., 230 p., in-8°, 1897.

LIESEGANG. — **Niederreinisches Staedtewesen, vornehmlich im Mittelalter.** Breslau, Koebner, 1897, p. 758, in-8°.

VARGES. — **Zur Entstehung der deutschen Stadtverfassung** (*Jahrbücher f. Nationalökonomie*). 3 Folge, XIV, 1-2.

IV. — DIVERS

(*Voies de communication, mouvements migratoires, forme des habitations.*)

L. BARBERIS. — **Lo Sviluppo della rete ferroviaria degli Stati Uniti** e le sue variazioni, con prefazione di E. Masé-Dari. Torino, Frat. Bocca, 1898, g. in-8°, 158 p.

Ce travail rassemble intelligemment et ordonne d'une manière claire et intéressante un grand nombre de chiffres et de documents. — Une première partie considère le développement des chemins de fer aux États-Unis rétrospectivement à partir de leur situation en 1850, par périodes décennales jusqu'en 1890 et enfin de 1890 à 1895. — Une seconde partie analyse l'état présent des chemins de fer : voies ferrées de la Nouvelle-Angleterre, voies ferrées entre New-York et Chicago, entre l'Atlantique et les Alleghanies au sud de Washington, entre les Alleghanies et le Mississipi au sud de l'Ohio, système du nord et de l'ouest rayonnant de Chicago, système du sud-ouest, chemins de fer du Pacifique. — Une troisième partie essaie de déterminer l'avenir des voies ferrées américaines en examinant les concomitants sociaux de ce mouvement.

L'accroissement des voies ferrées est comparé à l'accroissement économique exprimé de différentes manières (production, mouvement financier, caisses d'épargne, population et immigration, importation et mouvement commercial). Puis ce sont les éléments financiers de ces entreprises, le taux décroissant des tarifs, des bénéfices, etc., qui sont analysés. Et enfin une comparaison est instituée entre les États-Unis et quelques autres nations. — Plusieurs graphiques sont joints au livre pour illustrer les constatations et rendre manifestes les relations possibles entre les éléments comparés.

RATZEL (FRIED.). — **Der Ursprung und das Wander der Voelker, geographisch beobachtet.** Erste Mitheil. Zur Einleitung

und Methodisches (*L'origine et les migrations des peuples étudiés géographiquement*). Berichte ueber d. Verhdlg. d. Kgl. saechs. Gesell. d. Wiss. zu Leipzig, Phil. hist. Klasse, 1898, vol. IV, p. 1-76.

Étude sur la migration et ses conditions géographiques. L'auteur établit différents rapports entre les mouvements intérieurs et extérieurs du groupe : un peuple en repos n'émigre pas (p. 10). Le développement du commerce, celui de la sphère géographique connue (p. 17), celui de la civilisation, les changements dans les caractères du sol, dans les choses et les peuples environnants, l'augmentation de l'espace parcouru, telles sont les causes déterminantes. Les mouvements migratoires, en se répétant, deviennent périodiques, et de plus en plus conscients et calculés. Après avoir établi ces lois, l'auteur détermine les caractères constants des différentes sortes de mouvements de la population : il traite de la fuite (p. 31) et de la défaite ; de l'extension par division, de la transportation par un peuple vainqueur, etc.

MAHLER (Rich.). — **Siedlungsgebiet und Siedlungslage in Oceanien unter Berücksichtigung der Siedlungen in Indonesien** (*Inter. Archiv f. Ethno.*). Supplément au vol. XI, 1898. Leyde, Brill, p. IV-72, in-4°.

Étude sur les mouvements migratoires dans l'Océanie et l'Indonésie, suivant les principes de l'école de Ratzel ; détermine leurs causes et conditions.

KAUFMANN. — **Die innere Kolonisation und die Kolonisationspolitik Russlandes nach der Bauerbefreiung** (*Jahrb. f. Nation. Oekon.*, avril 1898).

MINDELEFF (Cosmos). — **The Cliff Ruins of Canyon de Chilly, Arizona** (XVI[e] *Annual Report of the Bur. of Ethn.*, p. 80-198).

Étudie d'une manière très détaillée les habitations des Indiens Pueblos de l'Arizona ; la répartition des villages et établissements agricoles, les murs, la disposition des chambres, les kivas ou chambres sacrées (p. 174) ; explique (p. 192) les relations qu'il y a entre la structure géologique du sol et l'habitation.

KAINDL. — **Haus und Hof bei Huzulen** (*Ein Beitrag zur Hausforschung in Oesterreich*). Vienne, Holder, 1897.

BUNKER. — **Das Bauernhaus in der œstlichen Mittelsteiermark und in den benachbarten Gebieten** (*La maison du paysan dans la Styrie centrale*). Mitthlg. d. Anthrop. Gesellsch. zu Wien, 1897, XXVII, p. 113, 191.

BOUCALARI. — **Forschungen und Studien ueber das Haus. II. Gegensaetze des oberdeustchen Typus und der laendlichen Hauser Frankreichs** (*Étude comparée des maisons de la Haute-Allemagne avec les maisons des campagnes en France*). Ibid., p. 193-210 et 1898, t. XXVIII, p. 35-55.

SEPTIÈME SECTION

DIVERS

I. — ÉTHOLOGIE COLLECTIVE

Par MM. LAPIE et DURKHEIM

A. FOUILLÉE. — **Psychologie du peuple français**. Paris, Alcan, 1898, 1 vol. in-8°, IV-391 pages.

Le livre de M. Fouillée demanderait un long examen si nous nous occupions des questions pratiques plus que des problèmes théoriques ; ce sont en effet les polémiques actuelles sur la dépopulation, l'alcoolisme, l'avenir des races latines qui l'ont suscité. Pourtant l'auteur propose trois définitions théoriques : celle du caractère national, celle du caractère gaulois, celle du caractère français.

Qu'est-ce qu'un caractère national ? M. Fouillée ne veut pas réaliser une abstraction ; il ne croit pas à l'existence d'une âme collective, mais il n'est pas non plus partisan de l' « atomisme » social. Pour lui, il y a une conscience, une intelligence et une volonté qui dépassent la conscience, l'intelligence et la volonté des individus; la volonté nationale, c'est, par exemple, « tous les vouloirs individuels, plus leurs actions réciproques et la résultante qui en dérive » (p. 13). — Dans la conscience nationale, c'est la volonté qui domine : l'intelligence ne vient qu'en seconde ligne. Quant aux facteurs physiques et physiologiques, ils ont sans doute un rôle important, mais non un rôle prépondérant : un peuple ne dépend exclusivement ni de son climat, ni de l'hérédité, ni de sa situation économique. « Un peuple est avant tout un ensemble d'hommes qui se regardent comme un peuple, « œuvre spirituelle de « ceux qui le créent incessamment » (Lazarus) ; son essence est dans la conscience » (p. 74). — Une psychologie sociale est donc possible, mais cette science n'a pas, comme les autres,

le don de prophétie, car il y a dans l'histoire des peuples deux éléments incalculables (p. 72) : les caractères individuels ou collectifs d'une part, et de l'autre la découverte progressive des lois universelles (révolutions opérées dans l'histoire par des « accidents » comme la découverte de l'Amérique, l'invention de la broche à filer, etc.).

Appliquons au caractère français les méthodes de la psychologie sociale. Le caractère français, selon M. Fouillée, dérive du caractère gaulois, avec quelques apports de l'*éducation* (non de la race) latine et de la *race* germanique (p. 177). Quel est donc le portrait du Gaulois? Le Gaulois est sociable, généreux et vaniteux : voilà pour la sensibilité; son intelligence inventive est en même temps capable de s'assimiler les inventions d'autrui; sa volonté est impétueuse et irritable. Ses institutions nous montrent une grande piété pour les morts, des dieux intelligents, une forte organisation sacerdotale. Ses mœurs nous frappent par le respect qu'il accorde à la femme. Tels sont les traits qui, puisque l'apport des Latins et des Francs est relativement faible, doivent être fondamentaux dans le caractère français.

Les traits du caractère français sont les suivants : une sensibilité excitable, le désir de se répandre au dehors, la gaieté insouciante du passé et de l'avenir; la volonté est explosive; l'intelligence primesautière (et par là superficielle), amoureuse d'ordre et de clarté. Le Français ne se représente pas vivement l'image des choses; il est plus raisonneur qu'observateur. Sa religion porte la marque de sa sensibilité : le christianisme a dû prendre en France une forme sociale. Sa philosophie porte la marque de son esprit : elle est intellectualiste, et cet intellectualisme se retrouve dans l'art français, dans la musique comme dans la littérature : « Nous avons intellectualisé et le sensualisme de la mélodie italienne et le mysticisme de l'harmonie allemande (p. 227). » Mais le trait essentiel de ce caractère, c'est qu'il est la fusion harmonieuse d'éléments très divers : « Avec son mélange de climats dont aucun n'était excessif, avec son mélange de races dont aucune n'avait une influence exclusive et absolue, la Gaule se trouva plus dégagée que toute autre terre des fatalités purement physiques (p. 178). » Aucun peuple n'est donc plus conforme à la définition du peuple : aucun n'est au même titre une « œuvre spirituelle ».

Que deviendra ce peuple? Est-il condamné à mourir de

dégénérescence, d'alcool ou d'épuisement? M. Fouillée ne le croit pas et, en tout cas, il donne un remède. Si le peuple est un système d'idées et de sentiments et que ce système soit menacé, il suffit de défendre les idées et les sentiments dont se compose le caractère national, il suffit de les fortifier et de les épurer pour traverser la crise : à des maux moraux il faut des remèdes moraux. M. Fouillée estime d'ailleurs que le mal n'est pas si grave qu'on veut bien le dire et que la France n'a pas dépouillé son caractère qui est sa raison d'être.

Faisons abstraction de ces dernières conséquences, d'un ordre purement pratique. Puisque, selon M. Fouillée, la psychologie sociale ne saurait prévoir avec certitude, il est peut-être téméraire de lui demander des préceptes et des remèdes. Sur les autres questions, nous n'avons pas d'objection de principe à présenter. Nous pensons, comme M. Fouillée, qu'une psychologie sociale est possible et qu'elle doit se constituer sans croire à l'existence d'une âme collective, mais en se bornant à constater chez les peuples qu'elle étudie des habitudes mentales suffisamment persistantes et suffisamment générales.

Mais il est à regretter que, surtout pour le portrait du Français, M. Fouillée n'ait pas appuyé ses opinions sur un plus grand nombre de faits : il n'a rien ajouté à ce qu'on a si souvent dit de notre intellectualisme, de notre amour des idées claires et de notre légèreté ; il s'est trop souvent contenté de généralités.

On regrette, en second lieu, que les divers traits de caractère ne soient pas systématisés. Pourquoi le Gaulois est-il en même temps vaniteux et inventif ? pourquoi ces dispositions s'accordent-elles avec une forte organisation sacerdotale ? Ce sont sans doute des questions indiscrètes, mais une psychologie sociale doit rendre compte des concordances ou des incompatibilités qui existent entre tel ou tel trait de caractère, entre tel caractère et telle institution : c'est à cette condition qu'elle peut devenir une science explicative. La recherche de ces concordances et de ces incompatibilités, entreprise aujourd'hui dans l'éthologie individuelle, doit être inaugurée de même dans l'éthologie collective.

Peut-être aurait-on tracé un portrait plus systématique (et plus explicatif) du caractère français si l'on en avait cherché la clef, non dans la volonté, mais dans l'intelligence. M. Fouillée insiste sur notre intellectualisme, et pourtant ce n'est pas à

l'intelligence qu'il accorde le rôle important dans la formation du caractère national. Lui qui a jadis combattu ceux qui refusent à l'intelligence toute influence sur le caractère individuel, il semble leur céder quand il s'agit du caractère national. N'est-ce pas cependant dans les associations et les oppositions d'idées, phénomènes intellectuels, qu'on peut trouver l'explication des concordances et des incompatibilités qui font l'originalité des caractères ?

En définitive, quel profit la science sociale peut-elle tirer d'une description du caractère français ? C'est le privilège du peuple français d'être conforme à la définition du peuple qu'après Renan et d'autres nous donne M. Fouillée. Mais peut-on tirer des inductions de ce cas privilégié ? C'est un fait social de haute importance que l'apparition d'un peuple aussi libéré que le nôtre des fatalités physiques ; mais on ne peut tirer de ce fait des conclusions générales qu'en admettant chez les autres peuples une tendance à un pareil affranchissement. Il est vrai que cette opinion peut se soutenir.

P. L.

SIKORSKY. — **Quelques traits de la psychologie des Slaves.** *Revue philosophique*, juin 1898, p. 625 à 635.

Ce n'est pas un portrait de l'âme slave, ce sont « quelques traits » de cette âme que nous présente M. Sikorsky. Les Slaves sont plus portés à l'analyse intérieure qu'à l'observation de la nature ; pourtant une nature inclémente, qui enlève chaque année 34 habitants sur 1 000, devrait attirer leur attention. Ils connaissent peu le suicide (30 pour un million d'habitants ; France, 210 ; Saxe, 311) et le crime (10 condamnés pour meurtre, en 1887, pour un million d'habitants ; 96 en Italie). Les Slaves ne sont pas paresseux : s'ils chôment souvent, c'est que leur religion a beaucoup de fêtes et que leur pauvre nourriture ne leur permet pas de supporter un travail prolongé. Ils sont tristes, patients et magnanimes. Doués d'une sensibilité délicate, ils sont hospitaliers et tolérants : l'auteur en donne pour preuve le fait que les Israélites se concentrent en Russie (c'est là qu'habitent plus de la moitié des Israélites du globe) et qu'ils s'y « attachent avec ténacité » : l'antisémitisme serait-il donc en Russie plus politique que populaire ? Une autre preuve de la même tolérance serait, suivant M. Sikorsky, la facilité avec laquelle les Russes se

sont assimilé les populations de l'Asie septentrionale et centrale. Si la fusion est aussi complète et a été aussi pacifique qu'il le rapporte, elle constitue un fait vraiment exceptionnel dans l'histoire.

La méthode, par malheur, est suspecte. L'auteur cite trop souvent les personnages du roman russe ; les observations personnelles sont trop rares. Il faut signaler comme un modèle d'hypothèse sans valeur l'explication de l'indécision slave : les Slaves, dit l'auteur, sont doués d'*idées-forces*, mais ces forces « ne sont pas encore suffisamment accumulées » : l'explication est purement verbale, et le mot force a trompé l'auteur.

P. L.

LAPIE (Paul). — **Les civilisations tunisiennes. Musulmans, Israélites, Européens.** *Etude de psychologie sociale.* Paris, Alcan, 1898, 304 p. in-12.

Décrire et expliquer les principales institutions des Israélites et des Musulmans tunisiens, déterminer les rapports de ces civilisations, chercher comment elles se sont modifiées sous l'influence européenne, tel est l'objet de ce livre.

L'étude, quoique riche en observations, se présente sous une forme déductive. L'auteur commence par poser un principe d'explication qui lui sert de fil conducteur dans les descriptions qui suivent. Ce principe, il le demande à une analyse du caractère collectif, propre à chacune de ces populations. Il montre, en effet, que la race ne saurait rendre compte dés particularités qui distinguent les mœurs et les croyances de ces deux peuples ; car il y a toute sorte de races parmi les Musulmans de Tunisie et, s'il y a plus d'homogénéité parmi les Juifs, cette homogénéité même contraste avec la variété de formes que présente, suivant les milieux sociaux, la civilisation juive. La religion ne peut pas davantage être considérée comme le principe de ces deux sociétés ; car, si important que soit son rôle, elle est un effet, non une cause. Du moins, elle n'est jamais qu'une cause seconde. Elle sort de l'âme du peuple, du tempérament naturel. C'est donc à ce tempérament qu'il faut remonter. Voilà pourquoi cet ouvrage est bien réellement une étude d'éthologie sociale.

Le trait distinctif de l'Arabe, c'est qu'il a « les yeux fixés vers le passé, le dos tourné vers l'avenir » (p. 19). Il a le culte de ce qui est ancien, si bien qu'il juge ancien tout ce qu'il aime. De là, la fermeté qu'il montre dans ses habitudes. Mais, en même temps, il est imprévoyant. Ce qui est au delà du présent n'existe pas pour lui. Voilà d'où vient la facilité avec laquelle il s'engage, et la facilité non moins grande avec laquelle il oublie ses engagements. Son action n'a rien de prémédité ni de réfléchi; elle est faite d'impulsions, parfois violentes, mais passagères et sans continuité. Au contraire, le calcul est l'essence du Juif. Son travail est éminemment voulu et raisonné, et tout entier orienté vers l'avenir. Pour lui, le présent n'est rien et ne compte pas. Aussi méprise-il tous ces plaisirs, légers et fugitifs, qui font le charme de la vie. Le passé est moins encore, puisqu'il est anéanti. De là, sa facilité à oublier, à pardonner les offenses reçues. De là aussi son égoïsme; car une telle préoccupation de l'avenir rend malaisé le désintéressement; on a fort exagéré la solidarité juive (p. 20).

Muni de ce principe, l'auteur étudie successivement la vie économique, la famille, la religion, les conceptions politiques, esthétiques de ces deux peuples, et c'est par cette différence fondamentale qu'il explique les différences secondaires qu'il rencontre au cours de son analyse. On trouvera dans tous ces chapitres une multitude d'observations intéressantes que nous ne pouvons reproduire ici. Nous recommandons tout particulièrement ceux qui traitent de la vie économique et de la famille. M. L. a parfaitement senti et mis en relief l'absence d'intimité conjugale qui caractérise la famille arabe, l'état d'extériorité où les deux époux sont l'un vis-à-vis de l'autre et, au contraire, le caractère abstrait et rude de la discipline domestique chez les Juifs. Naturellement, chemin faisant, des inexactitudes ont été commises comme il était inévitable en un pareil sujet. C'est surtout dans le chapitre de la religion que se trouvent le plus de faits contestables. Par exemple, l'auteur croit spéciales aux Juifs de Tunisie des mœurs et des pratiques que leurs coreligionnaires d'Europe présentent également.

Ces deux civilisations si différentes se sont maintenues côte à côte précisément parce que, en vertu de leurs différences, elles se complétaient mutuellement. Mais elles ne se sont pas unifiées. Chacune d'elles a conservé ses caractères

propres. Depuis l'établissement du protectorat français, Juifs et Musulmans s'efforcent d'imiter les mœurs européennes; mais l'assimilation, même chez les Juifs, reste superficielle. Des compromis variés dissimulent la discordance profonde qui persiste. Cependant l'auteur ne désespère pas de voir la fusion s'accomplir. Puisque c'est par leurs habitudes mentales que ces populations diffèrent, c'est sur ces habitudes qu'il faut agir par la voie de l'éducation. Seulement, pour que cette entreprise pédagogique ne soit pas vaine, il faut qu'elle s'adresse encore plus à l'élite qu'à la foule (p. 297 et suiv.).

La partie du livre qui nous paraît appeler le plus de réserves est celle où l'humeur collective de ces trois sociétés se trouve caractérisée. Un tempérament, collectif ou individuel, est chose éminemment complexe et ne saurait être exprimé dans une aussi simple formule. Le caractère, dans les groupes comme chez les particuliers, est le système même de tous les éléments mentaux ; c'est ce qui en fait l'unité. Mais cette unité ne tient pas simplement à la prépondérance, plus ou moins marquée, de telle ou telle tendance particulière. Aussi trouve-t-on quelque disproportion entre l'extrême diversité des faits qui sont rapportés et expliqués et l'extrême simplicité de la cause par laquelle on les explique. Mais ce serait, sans doute, trahir la pensée de l'auteur que de voir, dans la méthode suivie par lui, autre chose qu'un procédé provisoire d'exposition, destiné à mettre un peu d'ordre dans l'analyse.

E. D.

II. — QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE STATISTIQUE

Par MM. FOUCAULT et DURKHEIM

FECHNER, **Kollektivmasslehre** (*Théorie des objets collectifs*), x-476 p. Leipzig, Engelmann, 1897.

Fechner, mort en 1887, avait laissé le manuscrit inachevé de cet ouvrage. En 1895, la Société royale des sciences de Leipzig chargea G.-F. Lipps de le publier. Lipps mit en ordre les différentes parties et ajouta des compléments explicatifs. Les additions de Lipps sont imprimées entre crochets : elles sont parfois très étendues et comprennent jusqu'à des chapitres entiers.

Fechner avait projeté et commencé ce travail depuis longtemps déjà. Son âge avancé l'empêchant de traiter complètement toutes les parties de la science nouvelle dont il s'occupe ici, il présente son ouvrage comme une simple ébauche de la « science de la mesure des objets collectifs ». Les vues qu'il expose présentent cependant un grand intérêt pour la sociologie, puisque les mesures collectives forment un des plus importants objets de la statistique. Fechner s'attache à continuer Quételet, qu'il regarde comme le père de la science des mesures collectives.

« Par objet collectif, dit Fechner (p. 3), j'entends un objet qui se compose d'un nombre indéterminé d'individus (*Exemplaren*), différents les uns des autres par des variations accidentelles, et réunis dans le concept d'une espèce ou d'un genre. » Ainsi l'être humain forme un objet collectif au sens large ; l'être humain déterminé quant au sexe, à l'âge, à la race, forme un objet collectif au sens étroit. Voici d'autres exemples : les conscrits d'un pays, les épis d'un champ de blé, la température d'un jour de l'année dans un lieu donné, observée pendant un certain nombre d'années, etc. Les individus qui composent un objet collectif sont déterminés par des caractères qualitatifs et quantitatifs : c'est naturellement de ces derniers seuls que s'occupe la théorie des mesures collectives.

Pour qu'une tentative de mesure collective ait chance d'être fructueuse, il faut d'abord que les individus soient assez nombreux pour que les lois du hasard, qui exigeraient un nombre infiniment grand d'individus, puissent s'y appliquer avec une rigueur approximative ; les collections dont Fechner s'est servi comprennent plusieurs centaines d'individus au minimum, la plus nombreuse est de 2047. — Il faut en outre que le nombre soit complet, c'est-à-dire qu'il comprenne, quand cela est possible, tous les individus qui se présentent dans l'espèce considérée. Quand les individus sont trop nombreux pour qu'on puisse les mesurer tous, il faut du moins que le hasard seul préside au choix que l'on est obligé de faire. Si, par exemple, on mesure la taille des conscrits, il ne faut pas éliminer ceux qui sont au-dessous de la taille requise pour le recrutement. — D'autre part, cependant, il faut que l'objet collectif soit homogène (*einstimmig*) : si, par exemple, on considère la taille, il est clair qu'il ne faut pas réunir des hommes et des femmes, ou des enfants et des

adultes. Il se présente souvent ici des difficultés : quand on mesure une collection de crânes, il faut éliminer ceux qui présentent des déformations morbides, mais il n'est pas toujours facile de séparer le malade du sain.

Une fois remplies ces conditions, on mesure tous les individus dans l'ordre dans lequel ils se présentent : on dresse ainsi une liste primitive (*Urliste*). Cette liste permet d'établir la moyenne arithmétique. Quand il s'agit de mesures astronomiques ou physiques, on peut se contenter de la moyenne arithmétique, parce qu'il s'agit seulement de compenser des erreurs d'observation et que l'on a chance de trouver la valeur vraie ou de s'en approcher beaucoup en prenant la moyenne d'un nombre assez élevé de mesures. Mais dans la mesure des objets collectifs il n'y a pas de valeur vraie, ou plutôt toutes les valeurs sont vraies, c'est-à-dire appartiennent à des objets réels que l'on ne peut pas négliger. Des statisticiens, pour cette raison, ont indiqué, en outre de la moyenne arithmétique, les sommes d'écarts des mesures individuelles et l'écart moyen. Mais il est d'autres quantités qui contribuent à donner une représentation plus complète de la physionomie quantitative d'un objet collectif, et c'est de celles-là que s'occupe surtout Fechner.

Pour les déterminer, on dresse d'abord une table primaire : on inscrit dans une colonne toutes les mesures que l'on a trouvées (et que Fechner désigne par a), en les rangeant dans l'ordre numérique et en les exprimant en centimètres ou en millimètres, ou même en unités de mesure plus petites, selon que l'on a cru devoir faire ou que l'on a pu faire des mesures plus ou moins rigoureuses. On inscrit ensuite dans une deuxième colonne, en face de chacune de ces quantités a, le nombre (z = Zahl) des individus auxquels appartient la mesure. — Quand cette table primaire n'est pas trop irrégulière, on trouve que les nombres z les plus élevés sont ceux qui correspondent aux quantités a moyennes ; les z deviennent moindres pour les parties extrêmes de la table. On peut prévoir à l'avance qu'il en doit être ainsi : mais en outre Fechner l'a vérifié sur des tables donnant la mesure du contour vertical et du contour horizontal de 450 crânes européens et sur d'autres tableaux donnant des tailles de conscrits. — Mais quelquefois aussi la table primaire est très irrégulière ; quand par exemple l'unité de mesure est très petite, il arrive que les mesures a sont séparées par des

intervalles variables et que les nombres *z* sont très peu élevés. D'ailleurs, même les tables primaires les plus régulières ne présentent jamais une régularité parfaite. Le problème général est donc de passer des résultats de la table empirique aux résultats idéaux d'une table idéale, et c'est à quoi l'on arrive, au moins approximativement, par le moyen de la réduction.

La réduction consiste à diviser la table primaire en sections égales, à prendre la moyenne des *a* de chaque section, à additionner les nombres d'individus correspondants et à attribuer la mesure moyenne ainsi obtenue au nombre total des individus correspondants. — Quand les mesures *a* sont équidistantes, cette opération est facile. Mais elles ne le sont presque jamais dans les parties extrêmes de la table primaire : il faut rétablir l'équidistance en intercalant des zéros dans la colonne des *z*, de façon à maintenir partout le même intervalle entre deux quantités *a* consécutives de la table réduite. — Quand ce manque d'équidistance entre les mesures apparaît dans toute l'étendue de la table primaire, ce qui a chance de se produire si l'unité de mesure employée est très petite, on fait la réduction en choisissant des intervalles commodes, en comptant les nombres d'individus correspondants et en leur attribuant comme mesure commune celle qui se trouve au milieu de l'intervalle. — On peut, si cela est nécessaire, pousser la réduction plus loin, en opérant sur la table réduite comme on a opéré sur la table primaire. En règle générale, il faut considérer la réduction comme suffisante quand il se manifeste une marche régulière dans la table, au moins dans la partie de la table où se trouvent les valeurs les plus grandes de *z*. — Une dernière question relative à la réduction concerne la façon de couper la table primaire en sections : si l'intervalle est déterminé par quatre mesures *a* de la table primaire, il y a quatre sectionnements possibles. Il est bon de les essayer tous ou d'en essayer deux au moins, et de choisir comme le meilleur celui qui conduit à la table réduite la plus régulière.

Une fois la table régulière obtenue, on peut déterminer les valeurs intéressantes autres que la moyenne arithmétique. Je me borne à indiquer les deux plus importantes de ces valeurs. — L'une est la valeur centrale (*Zentralwert*) : c'est la valeur de *a* qui se trouve au centre de la table, c'est-à-dire « qui a autant de quantités *a* plus grandes au-dessus d'elle que de plus petites au-dessous ». Pour la déterminer, on compte le

nombre total des individus mesurés. Soit m ce nombre : la valeur centrale est la mesure de l'individu dont le rang est donné par le nombre $1/2\ (m + 1)$. Si l'on veut la déterminer avec plus de rigueur, il faut tenir compte d'une légère complication provenant de ce que la mesure ainsi obtenue n'appartient ordinairement pas à un seul individu, mais à un nombre plus ou moins élevé ; une formule assez simple permet de faire la détermination rigoureuse de la valeur centrale. — L'autre valeur est la valeur la plus dense (*der dichteste Wert*) : c'est la valeur de a à laquelle correspond le nombre z le plus élevé. La simple inspection de la table réduite fait connaître cette valeur. Mais on n'obtient ainsi que la valeur empiriquement la plus dense. Pour la déterminer avec rigueur, il faut faire des calculs compliqués. Lipps y consacre un chapitre et donne plusieurs formules, mais reconnaît qu'elles ne sont pas très commodes. Il est vrai que, si l'on compare (p. 127-135) diverses séries de valeurs empiriquement les plus denses avec les séries correspondantes où la valeur la plus dense est déterminée avec rigueur, on n'y trouve pas de grandes différences.

Il est un cas dans lequel la moyenne arithmétique, la valeur centrale et la valeur la plus dense coïncident : c'est celui où la table est symétrique, c'est-à-dire où les écarts positifs correspondent à des écarts négatifs égaux, avec même valeur de z. A défaut d'une symétrie parfaite, que les tables empiriques ne peuvent guère fournir, il peut exister une symétrie probable, et les trois valeurs coïncident encore, ou bien elles ne diffèrent que de quantités négligeables. Mais la symétrie est une exception ; la plupart des tables sont asymétriques, et c'est ce qui fait l'intérêt de la valeur centrale et de la valeur la plus dense comme caractéristiques d'un objet collectif.

Enfin Fechner étudie, en s'appuyant sur une loi découverte par Gauss, les lois qui régissent la répartition des nombres d'individus par rapport aux différentes mesures. Mais cette partie de l'ouvrage est essentiellement mathématique, et par suite présente un moindre intérêt pour la sociologie.

FOUCAULT

BORTKEWITSCH (L. VON). — **Das Gesetz der Kleinen Zahlen** (*La loi des petits nombres*). Leipzig, Teubner, 1898, p. VI-52, 2 mk.

La statistique, d'ordinaire, n'accorde pas grande attention aux

petits nombres, parce que la part des causes accidentelles y est trop marquée. L'auteur entreprend de montrer, par des considérations mathématiques, que ces petits nombres se conforment très exactement aux lois du hasard telles que le mathématicien les détermine. Soit, par exemple, le chiffre annuel des suicides féminins commis dans un très petit État d'Allemagne : il est très peu élevé. Or, d'une année à l'autre, le nombre en varie très sensiblement comme le calcul des probabilités permettait de le prévoir. C'est en cela que consiste ce qu'il appelle la loi des petits nombres. — Ce résultat paraît d'abord en contradiction avec ce fait connu que les grands nombres de la statistique, au contraire, ne se conforment pas du tout à ces mêmes formules. Mais l'auteur fait voir que la contradiction n'est qu'apparente. Si, à l'intérieur des vastes champs d'observation auxquels se rapportent ces grands nombres, on considère des cercles plus restreints, on voit la même régularité réapparaître. La loi des petits nombres se retrouve dans les grands nombres. — La conclusion, d'après M. B., c'est que les faits enregistrés par la statistique sont le produit de certaines conditions générales, à l'action desquelles certaines causes accidentelles mêlent leur action. C'est l'influence de ces causes fortuites que la loi des petits nombres mettrait en évidence ; et ainsi « la régularité (*Die Gesetzmaessigkeit*) des données statistiques, qui paraît avoir perdu tout crédit par suite des méprises de Quételet et de ses disciples, reprendrait, de ce point de vue, toute sa valeur ». — L'ouvrage est présenté comme un développement des travaux de W. Lexis, notamment de son livre *Zur Theorie der Massenerscheinungen in der menschlichen Gesellschaft* (1877) et des articles *Das Geschlechtsverhaeltniss der Geborenen und die Warscheinlichkeitsrechnung* (1876) et *Ueber die Theorie der Stabilitaet der statistischen Reihen* parus dans les *Jahrb.* de Conrad.

E. D.

BENNINI (R.). — **Le combinazioni simpatiche in demographia** (*Les combinaisons sympathiques en démographie*). Riv. Ital. di sociol., 1898, mars, p. 152-171.

Certaines combinaisons de faits sociaux ont lieu avec une fréquence plus grande que ne le ferait prévoir le calcul des probabilités. Par exemple, le fait que les deux époux sont tous deux lettrés ou tous deux illettrés, ou qu'ils sont tous deux veufs, ou tous deux célibataires, ou tous deux divorcés, se produit, dans l'ensemble des combinaisons matrimoniales, beaucoup plus souvent que les mathématiques ne le feraient supposer. C'est qu'il intervient ici un facteur particulier dont le calcul des probabilités ne peut pas tenir compte, à savoir la sympathie qui entraîne les uns vers les autres des époux de même culture ou de même état civil. Mais la comparaison des données statistiques avec les résultats du calcul permet d'estimer la gran-

deur relative de cette force morale; c'est ce que l'auteur appelle le coefficient de sympathie. Si, par exemple, de deux combinaisons de ce genre, l'une a lieu quatre fois plus souvent dans la réalité que d'après le calcul et l'autre seulement deux fois, on dira que le coefficient de sympathie est deux fois plus grand dans le premier cas que dans le second. M. B., d'après cette méthode, détermine quelques-uns de ces coefficients.

III. — L'ANTHROPOSOCIOLOGIE[1].

Par M. H. Muffang.

G. DE LAPOUGE. — **Les lois fondamentales de l'Anthroposociologie**, *Revue Scientifique*, 30 octobre 1897. — **The fondamental Laws of Anthroposociology**, *Journal of Political Economy* (Chicago), décembre 1897. — **Le legge fondamentali dell' antroposociologia**, *Rivista Italiana di sociologia*, anno I, fasc. 3, 1897. — **Matériaux pour l'Anthropologie de l'Aveyron** (en collaboration avec le Dr Durand (de Gros), *Bulletin de la société de Languedocienne de Géographie*, *Montpellier*, t. XX, 3e et 4e trimestres 1897 ; t. XXI, 1er trimestre 1898.

L'article sur les *Lois fondamentales de l'Anthroposociologie* a été publié en abrégé dans la *Revue Scientifique* et intégralement dans les deux périodiques étrangers cités en titre.

Après avoir constaté que l'application de l'Anthropologie à la solution des problèmes historiques et politique paraît avoir une importance plus décisive que telle autre branche des sciences sociales, l'économique par exemple, l'auteur indique rapidement la genèse de l'*anthroposociologie*. Elle date en réalité de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* publiée par M. de Gobineau[2] de 1852 à 1854 ; pratiquement,

(1) Comme l'an dernier et sous les mêmes réserves, nous présentons à nos lecteurs un tableau des travaux d'anthroposociologie, que nous avons demandé à l'un des partisans de l'école.

(2) Il s'est fondé, en 1895, en Allemagne, une *Société Gobineau* dont le siège social est à Fribourg-i.-B., et qui a pour président le professeur Schemann, dans la même ville. La *Société Gobineau* (Gobineau-Vereinigung) avait en 1897 une centaine de membres; son but est de faire connaitre par des traductions, des rééditions, et la publication des manuscrits encore inédits, les chefs-d'œuvre littéraires, historiques et scientifiques de ce grand homme, très oublié en France, mais singulièrement apprécié à l'étranger.

elle s'est constituée comme branche distincte d'études depuis le cours libre professé à Montpellier par M. de Lapouge lui-même, de 1886 à 1892, et depuis la publication en Allemagne, en 1890, des recherches d'Ammon sur les conscrits Badois [1].

M. de Lapouge définit ensuite un certain nombre de termes anthropologiques, déjà connus des lecteurs de l'*Année Sociologique* [2], esquisse la répartition géographique des deux éléments dominants en Europe [3], *H. Europæus* et *H. Alpinus:* l'Angleterre, l'Allemagne du Nord, la Hollande, la Scandinavie, les Etats-Unis sont peuplés de *H. Europæus* d'une manière prédominante ; *H. Alpinus* domine en France, en Suisse, dans l'Italie du Nord, l'Allemagne du Sud, en Autriche, dans la Péninsule Balkanique, en Pologne, en Asie Mineure, en Arménie et dans le Caucase. Dans le midi de l'Europe, des éléments très divers, qualifiés provisoirement de Méditerranéens, viennent se mêler aux deux éléments principaux.

A la suite de cet exposé, M. de Lapouge formule les principales lois de l'Anthroposociologie, en précisant pour chacune l'aire d'application actuellement connue.

Loi de répartition des richesses. — *Dans les pays à mélange Europæus-Alpinus, la richesse croît en raison inverse de l'indice céphalique.* Cette loi a été étudiée plus en détail par M. de Lapouge dans l'article intitulé : *Corrélations financières de l'indice céphalique*, dans Revue d'Économie Politique, mars 1897, et par M. C. C. Closson dans *The Hierarchy of European Races* dans l'American Journal of Sociology. Chicago, novembre 1897.

Loi des altitudes. — Dans les régions où coexistent H. Europæus et H. Alpinus, le premier se localise dans les basses altitudes.

Loi de répartition des villes. — Les villes importantes sont presque exclusivement localisées dans les régions dolichocéphales et dans les parties les moins brachycéphales des régions brachycéphales.

(1) Ammon. *Anthropologischen Untersuchungen*, etc. Hambourg, Richter. 1890.

(2) Voir l'*Année sociologique*, 1896-1897, p. 520 (note). Il convient de supprimer dans cette note le terme *H. Mediterraneus*, qui, formé par analogie avec les expressions linnéennes *H. Europæus* et *H. Alpinus*, est beaucoup trop vague et comprendrait des types par trop différents.

(3) Voir encore à ce sujet : J. Deniker, *les Races de l'Europe*, dans l'*Anthropologie*, 1898, p. 113 et suivantes.

Loi des indices urbains. — L'indice céphalique des populations urbaines est inférieur à celui des populations rurales qui les englobent immédiatement.

Loi d'émigration. — Dans une population en voie de dissociation par déplacement, c'est l'élément le moins brachycéphale qui émigre.

Loi des formariages. — L'indice céphalique des individus issus de parents de pays différents est inférieur à la moyenne des pays d'origine.

Loi de concentration des dolichoïdes. — Les éléments mobilisés par la dissociation se concentrent par attraction dans les centres dolichoïdes.

Loi d'élimination urbaine. — La vie urbaine opère une sélection qui détruit ou rejette les éléments les plus brachycéphales.

Loi de stratification. — L'indice céphalique va en diminuant et la proportion des dolicocéphales en augmentant des classes inférieures aux classes supérieures dans chaque localité.

Loi des intellectuels. — Dans les catégories des travailleurs intellectuels, les dimensions absolues du crâne et particulièrement la largeur sont plus élevées.

Loi des époques. — Depuis les temps préhistoriques, l'indice céphalique tend à augmenter constamment et partout.

Enfin la tendance de ces lois est de rentrer les unes dans les autres, et elles viennent confluer dans la loi générale d'action majeure de l'*H. Europæus* que Closson [1] propose d'appeler *Loi de Lapouge.*

Depuis l'apparition de l'article de M. de Lapouge, l'excellent périodique intitulé *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, édité à Breslau, librairie Kern, par le Dr Buschan, a publié nombre d'informations qui apportent pleine et entière confirmation aux lois formulées plus haut. A l'appui de la *loi des époques*, nous citerons : fascicule 1, page 34, 1898, l'analyse d'un article de J. Ranke, pour la Bavière ; même fascicule, pages 39-41, analyse d'un article de Hüppe,

(1) Closson. *La hiérarchie des races européennes*, dans *Revue internationale de Sociologie*, juin 1898.

pour la Grèce; pages 55 et suivantes, le compte rendu des travaux présentés à la section anthropologique du 12[e] congrès international de médecine de Moscou (12-19 août 1897) et notamment du travail de M. Arbo, médecin-major à Christiania, sur l'*indice céphalique en Norvège*, où l'auteur se rallie aux vues d'Ammon et de Lapouge ; de l'article du professeur Anoutschin, de Moscou, d'après lequel des crânes extraits de tumuli du IX[e] au XI[e] siècle sont en très grande majorité dolichocéphales, tandis que la population de la même région est aujourd'hui mésaticéphale ou brachycéphale. Dans le fascicule 2 de la même année, page 116, la loi des époques est confirmée pour la Bosnie par Weisbach. « Partout, comme dit M. de Lapouge, les races brachycéphales tendent à se substituer aux races dolichocéphales par le seul fait des sélections sociales. Ce fait d'une grande importance sociologique est l'un des plus anciennement acquis de l'anthropologie.

Ces différentes lois ont provoqué de nombreuses objections, notamment de la part de M. Fouillée, dans son livre *la Psychologie du peuple français*, et dans deux articles de revue cités plus loin.

M. de Lapouge a publié en outre dans le *Bulletin de la Société languedocienne de géographie* une série de trois articles intitulés : *Matériaux pour l'anthropologie de l'Aveyron*, en collaboration avec le D[r] Durand (de Gros).

Dans le premier article, il expose l'ostéométrie et la craniométrie des restes humains trouvés dans l'Aveyron, et provenant de l'époque paléolithique, de la néolithique, de celle du cuivre, de celle du bronze, du premier âge du fer, de l'époque gallo-romaine, de l'époque barbare, du moyen âge et de la population actuelle. Il résulte de cet examen que, pour l'Aveyron, il n'y a plus rien de commun entre les populations actuelles et celles du passé, qu'un élément ethnique a disparu, remplacé par un autre dont aucune invasion, aucune conquête ne vient expliquer la substitution intégrale au premier. Depuis l'époque néolithique jusqu'à nos jours, l'indice céphalique s'élève régulièrement et d'une façon de plus en plus rapide, de 71,4 pour les crânes fossiles du pleistocène supérieur jusqu'à 83,8 pour les crânes du commencement du XIX[e] siècle. Depuis, la brachycéphalie a fait encore des progrès, et l'indice moyen actuel du département est environ 86. Même au point de vue du volume, il y a eu diminution : l'augmentation des crânes dans la largeur n'a pas compensé la forte dimi-

nution dans la longueur. C'est une vérification très nette de la *loi des époques*.

Le second article est consacré à l'anthropogéographie de l'Aveyron et, en particulier, à la répartition géographique de l'indice céphalique. L'ensemble du département est très brachycéphale, avec un indice moyen de 85,21 et beaucoup des cantons accusent des indices moyens de 86 à 89. Sur aucun point du département l'indice céphalique ne descend au-dessous de 85.

La vérification des lois fondamentales de l'anthroposociologie fait l'objet du troisième article. La loi des altitudes se vérifie pour l'Aveyron jusque dans les derniers détails. La loi des indices urbains également : cette loi d'ailleurs a été découverte par Durand de Gros, précisément en comparant des urbains et des ruraux de l'Aveyron. Dans tout le département, le crâne urbain est plus capace, plus long et plus étroit que le crâne rural. La loi de stratification est confirmée par les chiffres suivants : classe lettrée : indice céphalique, 82,7; ouvriers, 84; paysans, 86 ou 86,5; dans la classe lettrée en outre, les dimensions absolues sont plus fortes[1]. Les élèves congréganistes comparés à ceux du lycée sont un peu moins brachycéphales[2]. « On sent qu'à l'élément analogue à celui qui fréquente le lycée se joint un élément d'une conformation cranienne plus élevée. Cet élément provient très probablement des enfants de la classe supérieure dont nous avons constaté la moindre brachycéphalie. » Les élèves de l'école normale d'instituteurs de Rodez ont à peu près le même indice que la population rurale, 87,6, mais avec des dimensions céphaliques plus fortes. Au point de vue des tailles, la différence des classes sociales est également très accusée. Quant à la loi des époques, ou loi d'augmentation de l'indice céphalique à travers les âges, elle est admirablement illustrée par l'exemple de l'Aveyron.

Bien que, sur certains points, par suite de l'insuffisance des matériaux, cette monographie anthroposociologique de l'Aveyron présente des lacunes signalées par M. de Lapouge lui-même, elle a le mérite de montrer une voie à suivre et il serait

(1) Voir les résultats analogues pour Saint-Brieuc, dans *Revue internationale de Sociologie*, novembre 1897, p. 797.

(2) De même qu'à Saint-Brieuc, *Revue int. de Sociologie*, novembre 1897, p. 796.

à désirer qu'on eût pour tous nos départements des études aussi consciencieuses et détaillées.

MUFFANG. — **Ecoliers et paysans de Saint-Brieuc**, dans *Revue internationale de Sociologie*, novembre 1897.

Cet article contient la vérification, sur des données recueillies par l'auteur, de plusieurs des lois anthroposociologiques énoncées plus haut : loi de stratification; loi des indices urbains; loi des intellectuels.

LIVI. — **Saggio di geografia del militarismo in Italia**, (*Étude sur la géographie du militarisme en Italie*). Riforma sociale, 1897. — **Dello Sviluppo del corpo** (*Sur le développement du corps*). Roma, Voghera, 1897.

Dans la première de ces brochures (*Essai sur la géographie du militarisme en Italie*) M. Livi arrive aux conclusions suivantes :

1° La carrière militaire est beaucoup plus recherchée dans les villes que dans les campagnes et beaucoup plus dans les grands centres urbains que dans les petits;

2° Les habitants du midi de l'Italie manifestent pour la carrière militaire moins de goût que ceux du nord;

3° Dans le nord même, le goût pour la carrière militaire est plus accentué dans le Piémont, l'Émilie et la Ligurie; il l'est moins dans la Lombardie et la Vénétie.

En rapprochant de ces conclusions les faits déjà connus par les publications antérieures de M. Livi sur la répartition des tailles et de l'indice céphalique, on conclura aisément que, pour l'aptitude militaire aussi bien que pour l'aptitude économique, le premier rang semble appartenir à *H. Europæus ;* le second, à *H. Alpinus;* le troisième aux éléments méditerranéens, tels que ceux qui dominent dans l'Italie méridionale[1].

Dans la seconde brochure (*Sur le développement du corps*, etc.), M. Livi étudie la taille et le périmètre thoracique par rapport à la profession et à la condition sociale. Il a pris pour base de

(1) Voir O. Ammon. *Histoire d'une idée*, dans *Revue internationale de Sociologie*, mars 1898. — Lapouge. *Corrélations financières de l'indice céphalique*, p. 268 et suivantes, dans la *Revue d'économie politique*, mars 1897. — Closson. *La hiérarchie des races européennes* (*Revue internationale de Sociologie*), juin 1898.

cette étude statistique les conscrits nés de 1859 à 1863. Il constate que, dans le même temps, certaines conditions sociales sont favorables au développement de la taille et défavorables au développement du périmètre thoracique, ou inversement. Les étudiants et les gens de professions sédentaires ont avec une taille élevée un périmètre thoracique inférieur; les maçons et les paysans qui travaillent au grand air ont plus de périmètre thoracique que les menuisiers et les forgerons qui travaillent dans des ateliers clos. Il peut sembler particulièrement regrettable que les classes cultivées, favorisées quant à la taille, soient inférieures au point de vue du périmètre thoracique, et cela par des causes non pas naturelles, mais tout artificielles. Une conclusion pratique, c'est qu'il convient de développer dans les classes sociales élevées le goût des exercices physiques, de la vie au grand air, afin de les amener à un développement thoracique suffisant. M. Livi pense d'ailleurs que, si l'on étudiait les conscrits nés depuis 1863, on trouverait déjà une amélioration, grâce à l'extension accordée depuis quelques années à l'éducation physique dans les écoles.

SERGI. — **I dati antropologici in sociologia** (*Les données anthropologiques en sociologie*), Rivista italiana di sociologia, janvier 1898. — **Arii e Italici**. Turin, Bocca, 1898, 1 vol., IV-228 pages.

Dans l'article de la *Rivista I. d. S.*, M. Sergi insiste sur l'importance de l'anthropologie au point de vue de l'étude et de l'interprétation des faits sociaux; dans son volume *Arii e Italici*, il établit que l'anthropologie est l'auxiliaire indispensable de la philologie, de l'archéologie et des traditions légendaires pour la reconstitution des événements préhistoriques, et expose une théorie personnelle sur les origines et la formation des populations italiques.

D'après M. Sergi, il importe tout d'abord de rejeter en sociologie la notion ethnique trop vague, proposée par M. Gumplowicz, de hordes humaines primitives, innombrables et hétérogènes, et de remplacer cette notion vague par des données anthropologiques précises. Tandis que, par exemple, pour M. Gumplowicz, les peuples italiques dits Latins, Èques, Volsques, etc., sont des groupes ou des descendants de groupes hétérogènes, pour l'anthropologiste au contraire, tous ces petits peuples appartiennent par leurs caractères phy-

siques à une seule et même race, répandue alors sur tout le bassin de la Méditerranée ; par conséquent, les luttes qu'ils soutinrent les uns contre les autres n'étaient pas des luttes de races, fondées sur la diversité de leurs origines, mais simplement des luttes entre éléments analogues et semblables, luttes livrées selon les lois fatales de la concurrence vitale. M. Gumplowicz édifie sa sociologie sur l'hypothèse d'un polygénisme qui ne s'appuie lui-même sur rien. Or l'hypothèse polygéniste doit s'appuyer sur des faits et des principes de même ordre que ceux qui sont adoptés pour la classification zoologique.

M. Sergi expose ensuite sa méthode d'analyse ethnique, fondée sur les différences des formes craniennes plutôt que sur les différences de l'indice céphalique, et propose une classification nouvelle des espèces humaines actuellement représentées en Europe. D'après lui, ces espèces seraient au nombre de deux : l'*Eurafricaine* et l'*Eurasiatique*. L'Eurafricaine se diviserait elle-même en trois races : l'*Africaine* proprement dite; la Méditerranéenne (les dolichocéphales bruns de divers auteurs) et la race du nord, cette dernière correspondant à l'*H. Europæus* de Linné ou aux dolichocéphales blonds de MM. Ammon et de Lapouge. Quant à l'espèce Eurasiatique, elle correspondrait à l'*H. Alpinus* de Linné, ou aux brachycéphales bruns.

Il est douteux que la classification proposée par M. Sergi l'emporte sur la classification linnéenne « dont les dénominations, vieilles d'un siècle et demi, ont la priorité sur les formules nouvelles, en vertu des conventions sur la nomenclature[1] ». Mais si M. Sergi s'écarte à ce point de vue de M. de Lapouge, il est d'accord avec lui quand il soutient qu'un sociologue doit connaître les données anthropologiques exactes des groupes humains qu'il étudie, et savoir quels sont dans ces groupes les éléments ethniques prédominants.

Mais si l'anthropologie est indispensable au sociologue, elle ne l'est pas moins à celui qui recherche l'origine des populations et des civilisations préhistoriques. C'est ce que M. Sergi a voulu démontrer dans le volume *Arii e Italici*, étude sur l'Italie préhistorique.

L'auteur démontre d'abord que l'archéologie et la philologie sont insuffisantes pour résoudre les problèmes qui se posent

(1) Lapouge. *Sélections sociales*, p. 11.

à propos des populations et des races primitives; l'anthropologie seule ne suffirait pas non plus; mais l'union de ces trois sciences doit aboutir à des résultats féconds. Les archéologues, par exemple, sont dans le plus complet désaccord sur les populations qui habitaient les *Terramare* et les *Palafitte* des vallées du Pô et de la Suisse. Les philologues ont autrefois établi d'après les données de la linguistique une classification et une filiation des races humaines qui aujourd'hui sont jugées avec raison inadmissibles. Mais en ajoutant aux faits établis par l'archéologie et la linguistique les données recueillies sur les pièces osseuses provenant de diverses sépultures, M. Sergi arrive à cette conclusion que l'Italie, comme l'Europe tout entière, fut habitée dans les temps préhistoriques par une race dolichocéphale brune, dite méditerranéenne, subdivision de l'espèce eurafricaine et à laquelle appartiennent les peuples qu'il qualifie d'Italiques (*Italici*). Ces populations dolichocéphales auraient été, bien antérieurement aux invasions celtiques de l'histoire, refoulées du nord de l'Italie vers le sud par une vaste immigration d'Aryens (*Arii*), population brachycéphale, originaire d'Asie, appelée par Sergi espèce eurasiatique. Ces Aryens brachycéphales se seraient établis non seulement dans le nord de l'Italie, mais dans toute l'Europe centrale, en refoulant vers le nord, en Scandinavie, en Angleterre, en Danemark, l'autre portion des dolichocéphales primitifs : Sergi identifie en effet les dolichocéphales blonds du nord et les dolichocéphales bruns du midi. Pour le cas particulier de l'Italie, il appelle Protoceltes et Protoslaves les envahisseurs des temps préhistoriques, pour les distinguer des Celtes et des Slaves de l'histoire. Ils introduisirent en Italie l'usage de la crémation, la conservation des cendres humaines dans des urnes de terre cuite et l'usage du bronze; quant aux populations italiques, elles pratiquaient l'inhumation des morts et ne se servaient que d'instruments de pierre.

Les conclusions très hardies de M. Sergi sur l'extension de la race méditerranéenne en Europe aux temps préhistoriques ne sont guère d'accord avec les théories généralement admises. Pour lui, les Aryens sont brachycéphales, tandis qu'en France, en Allemagne, en Amérique, on réserve généralement le nom d'Aryens aux dolichocéphales blonds. On éviterait ces définitions contradictoires d'un même terme en s'en tenant à la nomenclature linnéenne préconisée par M. de Lapouge. En outre, il est difficile, jusqu'à plus ample démonstration, d'ad-

mettre avec M. Sergi l'identité d'origine des dolichocéphales blonds du nord et des dolichocéphales bruns du midi de l'Europe. Mais l'auteur reconnaît lui-même les objections auxquelles il s'expose et paraît avoir voulu surtout provoquer de nouvelles recherches et poser des questions auxquelles il espère qu'un avenir prochain apportera une solution satisfaisante[1].

W. RIPLEY. — **The racial geography of Europe, a sociological study**, dans *Popular Science Monthly*. Appleton, New-York, depuis février 1897.

M. W. Ripley, professeur à l'Institut de technologie de Boston (Massachusetts), après avoir consciencieusement recueilli tous les documents connus sur l'anthropologie des populations européennes, nous présente dans cet ouvrage une sorte de synthèse des résultats acquis, et dresse une carte d'ensemble de la répartition géographique des races en Europe. Il indique partout les sources d'après lesquelles il travaille, ce qui permet le contrôle.

L'auteur indique nettement sur ses cartes la différence entre les dolichocéphales de race méditerranéenne, bruns et de petite taille, et les dolichocéphales du nord de l'Europe, blonds et de haute taille, ayant leur aire d'expansion en Scandinavie et en Angleterre. Les brachycéphales se localisent entre les deux, et leur habitat affecte la forme d'un coin qui partirait de l'Europe orientale, passerait par-dessus les Alpes et dont la pointe serait vers les Pyrénées. L'Allemagne est pour ainsi dire à cheval sur la ligne de partage des races; le sud est plus brachycéphale; le nord, plus dolichocéphale. Une carte de Ripley, planisphère, à petite échelle, montre comment les brachicéphales européens se rattachent aux brachycéphales asiatiques. Les brachycéphales s'étendent en une nappe de plus en plus large à mesure qu'on avance vers l'Orient. L'indice s'élève encore en Asie, pour atteindre son maximum dans l'Asie centrale. Puis, il s'abaisse de nouveau à mesure que l'on avance vers les côtes de l'Océan Pacifique. L'Inde et l'Arabie sont en Asie les seules régions dolichocéphales.

Ajoutons que le texte de Ripley est enrichi d'un grand nombre de phototypies reproduisant les principaux types humains dans tous les pays d'Europe.

CLOSSON. — **The hierarchy of European races** (*La hiérarchie*

(1) Voir aussi de Sergi, sur la même question, l'article intitulé *Ueber den sogenannten Reihengraebertypus* (Sur le type des Reihengraeber) dans *Centralblatt für Anthropologie* (Breslau, Kern's Verlag), 1898, I.

des races européennes), in American Journ. of Sociology, III, 3, nov. 1897 (Chicago)[1].

L'auteur étudie dans cet article la capacité économique des trois principales races européennes, en prenant pour base la somme d'impôts payés par chaque groupe de population. Il coordonne et met en œuvre des données déjà fournies par MM. de Lapouge et O. Ammon, et conclut en assignant le premier rang dans les différentes manifestations de la vie sociale, l'H. *Europœus*, le second à l'H. *Alpinus* et le troisième aux diverses races méditerranéennes. Il serait intéressant de comparer à ses conclusions celles que fournissent des statistiques d'un autre ordre, par exemple la statistique de la criminalité citée par Bosco[2] et la statistique de la vie moyenne dans les différents pays. Il résulte des chiffres cités par Bosco que la fréquence de l'homicide dans une population est en raison inverse de la proportion de sang aryen qu'elle contient; ce sont les nations les plus riches en éléments dolichocéphales blonds qui fournissent le moindre contingent d'assassins, et les groupes européens émigrés en Amérique, emportent avec eux l'aptitude criminelle spéciale à leur pays d'origine[3], mais naturellement assez aggravée par la misère et les difficultés de la vie.

L'Institut international de Statistique a dressé en 1898 une statistique indiquant la vie probable et la vie moyenne dans les différents pays. Voici quelques chiffres d'après la mortalité constatée en 1881 à 1891 :

Suède et Norvège	vie moyenne. . . .	50	ans	3	mois
Angleterre et Galles	— —	45	—	6	—
France	— —	43	—	2	—
Italie	— —	37	—	2	—
Autriche	— —	33	—	8	—
Espagne	— —	32	—	4	—

La comparaison de ces différentes statistiques confirme donc, en les étendant, les vues de A. C. C. Closson.

(1) Traduit dans *Revue internationale de Sociologie*, juin 1898.

(2) Bosco. *L'omicidio negli Stati Uniti d'America* (extrait du *Bulletin international de Statistique*, X, 1. Tirage à part chez Bertero, Roma, 1897). — Analysé dans l'*Année sociologique*, 1896-1897, p. 395.

(3) Proportion moyenne des homicides parmi les immigrés aux Etats-Unis (d'après Bosco).

Suédois, Norvégiens et Danois (sur 100 000 sujets)	5	Autrichiens.	12
Canadiens	8	Irlandais	17
Allemands	9	Français	27
Anglais et Ecossais	10	Italiens.	58
		Mexicains.	116

Les théories anthroposociologiques exposées dans les articles que nous venons de citer ont été en outre discutées et critiquées à différents points de vue, notamment dans les ouvrages et articles suivants :

A. FOUILLÉE. — **L'anthroposociologie**, dans *Revue internationale de Sociologie*, mai 1898. — **Le peuple grec**, dans *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1898. — **Psychologie du peuple français**, 1 vol, Paris, Alcan, 1898.

L. WINIARSKY. — **L'anthroposociologie**, dans le *Devenir social*, mars 1898.

TABLE DES MATIÈRES

II. — PHILOSOPHIE SOCIALE

III. — DIVERS.

DEUXIÈME SECTION. — *Sociologie religieuse*

I. — TRAITÉS GÉNÉRAUX. — MÉTHODE (par M. Mauss).

II. — RELIGIONS PRIMITIVES EN GÉNÉRAL (par M. Mauss).

III. — MAGIE, SORCELLERIE ET SUPERSTITIONS POPULAIRES
(par MM. MAUSS et HUBERT).

IV. — CROYANCES ET RITES RELATIFS AUX MORTS (par MM. HUBERT et MAUSS).

V. — CULTES EN GÉNÉRAL PLUS SPÉCIALEMENT AGRAIRES
(par MM. DURKHEIM, HUBERT et MAUSS).

VI. — MYTHES, LÉGENDES, CROYANCES POPULAIRES (par MM. MAUSS et HUBERT).

A. — *Les Mythes.*

IX. — ÉTUDES DIVERSES SUR LES GRANDES RELIGIONS
(par MM. Mauss, I. Lévy et Hubert).

TROISIÈME SECTION. — *Sociologie morale et juridique.*

I. — GÉNÉRALITÉS (par M. Lapie).

II. — MŒURS SELON L'HABITAT (par M. Durkheim).

III. — MORALITÉ SEXUELLE. LA FEMME (par M. Durkheim).

IV. — LA FAMILLE (par M. Durkheim).

B. — *Responsabilité civile.*

IX. — ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE (par MM. MAUSS, LAPIE, DURKHEIM).

X. — DIVERS (par MM. LAPIE et DURKHEIM).

QUATRIÈME SECTION. — *Sociologie criminelle*
(par M. G. RICHARD).

I. — SOCIOLOGIE CRIMINELLE ET STATISTIQUE MORALE

A. — *Méthode.*

B. — *Formation du criminel. — Criminalité infantile.*

C. — *Le déterminisme économique et la criminalité.*

D. — *Formes diverses et facteurs divers de la criminalité.*

II. — PSYCHIATRIE ET ANTHROPOLOGIE CRIMINELLE

III. — DIVERS

CINQUIÈME SECTION. — *Sociologie économique*, par M. Simiand.

I. — CONCEPTION DE LA SCIENCE ÉCONOMIQUE

Economie générale et théorique.

II. — ÉCONOMIE DES PEUPLES PRIMITIFS

III. — ANTIQUITÉ CLASSIQUE ET MOYEN AGE OCCIDENTAL

A. — *Mouvement économique dans l'antiquité.*

B. — *Organisation des métiers au moyen âge.*

C. — *Économie agricole (moyen âge).*

D. — *Économie commerciale* (moyen âge).

E. — *Divers.*

IV. — ÉCONOMIE MODERNE ET OCCIDENTALE

A. — RÉGIMES ÉCONOMIQUES

NOTICES

1. — *La Coopération.*

2. — *Divers.*

B. — CLASSES SOCIALES

NOTICES

1. — *Paupérisme.*

SIXIÈME SECTION. — *Morphologie sociale* (par M. E. Durkheim).

SEPTIÈME SECTION. — *Divers*.

INDEX

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LA DEUXIÈME PARTIE

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY



